



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Historia duchowości : czas ojców Kościoła

Author: Jan Słomka

Citation style: Słomka Jan. (2017). Historia duchowości : czas ojców Kościoła. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Jan Słomka

Historia duchowości

Czas ojców Kościoła



WYDAWNICTWO
UNIwersytetu śląskiego
KATOWICE 2017



Historia duchowości

Czas ojców Kościoła

Prace Naukowe



Uniwersytetu Śląskiego
w Katowicach
nr 3675

50 lat
**Uniwersytetu
Śląskiego**
w Katowicach

Jan Słomka

Historia duchowości Czas ojców Kościoła

Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego • Katowice 2017

Recenzent
Mariusz Szram

Spis treści

Wstęp. O teologii duchowości	7
Praeparatio evangelica	17
Judaizm starotestamentalny	18
Stoicyzm	25
Podstawy życia duchowego chrześcijan	35
Chrzest – fundament tożsamości i duchowości chrześcijańskiej	36
Eucharystia	41
Pismo Święte	48
Modlitwa	51
Post i jałmużna	57
Dwa nurty duchowości	61
Duchowość męczeńsko-eschatologiczna	61
Duchowość mądrościowo-obywatelska	67
Klemens Aleksandryjski (ok. 150–212)	72
Ambroży z Mediolanu (339–397)	75
Dwóch największych	77
Orygenes (ok. 185–254)	77
Augustyn (354–430)	86
Dziewictwo i celibat	93
Kontekst kulturowy	93
Geneza i rozwój ideału dziewictwa w pierwszych czterech wiekach	96
Nauka Augustyna	99

Monastycyzm	103
Monastycyzm pustelniczy	107
Duchowość anachoretyzmu	108
Ewagriusz z Pontu (345–399)	114
Monastycyzm wspólnotowy, czyli cenobityzm	120
Reguła Pachomiusza	120
Reguła Benedykta	125
Tradycja bazylikańska	127
Monastycyzm augustiański	133
 Bezdroża duchowości	137
Manicheizm	137
Pelagianizm	141
 Podsumowanie	145
 Bibliografia	147
Przywołane dzieła ojców Kościoła, pisarzy kościel- nych i filozofów	147
Opracowania z historii i teologii duchowości staro- żytnej i ogólne (wybrane publikacje w języku polskim ostatnich 40 lat, oprac. Krzysztof Abucewicz)	151
Historia duchowości	151
Historia i duchowość monastycyzmu	153
Mistyka chrześcijańska	155
 Summary	157
Zusammenfassung	159

Wstęp

O teologii duchowości

Historia duchowości, jaką tu przedkładam, jest przeznaczona przede wszystkim dla teologów. Zakładam więc, że czytelnik ma wykształcenie teologiczne i nie wyjaśniam każdego użytego w tekście pojęcia, a także nie podaję wielu informacji o życiu i twórczości autorów, których teksty przywołuję i analizuję¹. Również z tego względu we Wstępie wiele uwagi poświęcam kwestiom metodologicznym, które dla nie-teologa mogą być zupełnie nieinteresujące. Są one jednak, jak sądzę, ważne jako wyjaśnienia teologicznego zamysłu, jaki leży u podstaw struktury i sposobu przedstawiania treści dotyczących życia duchowego w omawianym okresie. Jednak mam nadzieję, że mimo to książka będzie strawną również dla czytelników zainteresowanych tematem, nieposiadających akademickiego wykształcenia teologicznego. Troska o świadome pielęgnowanie swojego życia duchowego pojawia się przecież jako naturalna konsekwencja pragnienia, by wiara dojrzała i coraz lepiej kształtowała ludzkie życie. Taka troska z kolei rodzi ciekawość, potrzebę poznania tradycji duchowych, jakie kształtowały życie chrześcijańskie od jego początków, aż po dzisiaj. Mam nadzieję, że ta książka jakąś część owej ciekawości pomoże zaspokoić.

Zamierzam zatem przedstawić historię duchowości chrześcijańskiej w pierwszych wiekach Kościoła, czyli w okresie

¹ Poza tym: wszystkie tego typu informacje, a także streszczenia tekstów i nieraz całe omawiane tutaj teksty są obecnie dostępne w internecie na odległość kilku kliknięć.

patrystycznym. Nieco więcej miejsca poświęcę tradycji łacińskiej. W moim zamyśle takie opracowanie jest nie tylko historią rozumianą jako materiał wyjściowy do tworzenia teologii duchowości, ale już pełnoprawną formą tekstu z zakresu teologii duchowości. Innymi słowy: sądzę, że historia duchowości jest jednym z możliwych sposobów uprawiania teologii duchowości. Spróbuję pokrótce uzasadnić takie swoje przekonanie. A więc najpierw trzeba przypomnieć, że teologia duchowości, jako dyscyplina teologiczna w ramach uniwersyteckiej struktury wykładu teologii, jest stosunkowo młoda i wobec tego ciągle jeszcze (?) trwają dyskusje odnośnie do jej przedmiotu, metody, powiązań z innymi dyscyplinami teologicznymi. Spróbuję, wyłącznie na użytek doraźny, sprecyzować, jakie ustalenia przyjmuję w tych tematach.

Duchowość, życie duchowe to jest życie ludzkie ujmowane w jego najwyższym wymiarze. Chrześcijańskie rozumienie życia duchowego opiera się na wierze, że człowiek został stworzony na obraz i podobieństwo Boga. A więc każdy człowiek, po prostu z tej racji, że jest człowiekiem, nosi w sobie obraz Boga. A to jakoś przejawia się w ludzkim życiu. Ten wymiar życia ludzkiego nazywam życiem duchowym. Życie każdego człowieka ma w sobie pierwiastek duchowy. Z tego oczywiście nie wynika, że każdy prowadzi świadomie życie duchowe.

Życie duchowe nie jest po prostu jedną z dziedzin życia, obok na przykład zawodowego czy rodzinnego. Jest wymiarem, pierwiastkiem przenikającym całe życie ludzkie. Na pewno – choć duchowość człowieka przejawia się przede wszystkim w jego życiu religijnym – życie duchowe nie jest tożsame z życiem religijnym. To stwierdzenie jest dla mnie ważne, gdyż będę pokazywał, w jaki sposób duchowość kształtuje różne obszary życia ludzkiego, co jednak nie podważa faktu, że fundamentem duchowości człowieka są treści jego wiary. Ale związek między treściami wiary a sposobami życia duchowego nie jest prosty. Tym tema-

tem zajmę się nieco dalej przy omawianiu specyfiki teologii duchowości.

Dwa wymiary życia ludzkiego – duchowość i kultura – są sobie bliskie. Jeżeli życie duchowe definiuję, wychodząc od rozumienia człowieka jako obrazu Boga, to kulturę pojmuję jako coś specyficznie ludzkiego, wyraz człowieczeństwa, niezależnie od tego, jak to człowieczeństwo będzie rozumiane. Przyjmując takie rozumienie kultury, teolog duchowości studiuje kulturę jako podstawowe środowisko życia duchowego, jego ważny składnik. Zapewne kulturoznawca będzie miał perspektywę odwrotną: zobaczy życie duchowe jako część kultury, ale ja pozostaję przy spojrzeniu teologa.

Teologia duchowości bada życie duchowe zgodnie z metodami właściwymi dla nauk teologicznych. Co jest jej celem? Na pewno jednym z celów jest pomoc, wsparcie wierzących w prowadzeniu życia duchowego. Takie wsparcie teologia daje w sobie właściwy sposób, przez pomnażanie wiedzy i, miejmy nadzieję, mądrości. Dzięki temu staje się możliwe lepsze zrozumienie różnych przejawów i form życia duchowego. W życiu tym trzeba dokonywać wyborów i posiadać umiejętność rozróżniania tego, co dobre, owocne, życiodajne, od tego, co szkodliwe, trujące. Teologia duchowości powinna być jednym z podstawowych narzędzi pomocnych w takim rozróżnianiu, a nie jest to łatwe zadanie. Sądzę, że jest ono trudniejsze od analogicznego zadania, jakie stoi przed teologią moralną. Teologia moralna ma pomagać w odróżnianiu grzechu od tego, co nie jest grzechem; to jedno z jej ważniejszych zadań. Choć w życiu, w konkretnych sytuacjach bywa to trudne, punkt oparcia jest jasny: przykazania Boże, prawo moralne. W ten sposób teologia moralna niejako oczyszcza pole dla teologii duchowości: to, co jest grzechem i prowadzi do grzechu, na pewno nie może być akceptowalnym w Kościele sposobem życia duchowego. Natomiast w życiu duchowym, nawet jeżeli poddamy je ocenie teologii moralnej, i tak pozostaje wiele pytań. Jest wiele sposobów życia duchowego, które trudno natychmiast ocenić. Można

tu przytoczyć słowa z Pierwszego Listu świętego Jana 4,1: „Umiłowani, nie dowierzajcie każdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga”. Teologia duchowości winna być pomocą w tym badaniu. Na pewno znajomość tradycji duchowych chrześcijaństwa jest tutaj jednym z niezbędnych narzędzi.

Tak więc teologia moralna pomaga teologii duchowości, odpowiadając na pierwsze, fundamentalne pytanie o zgodność życia z wymaganiami Ewangelii. W ten sposób niejako ustanawia granice przestrzeni, w której porusza się teologia duchowości. Co najmniej równie istotna i warta rozważenia jest wzajemna relacja teologii duchowości i teologii dogmatycznej. Jak już wspomniałem, życie duchowe jest budowane na treściach wiary, a ponieważ treści wiary są badane przez dogmatykę, związek tych dziedzin teologii wydaje się oczywisty. Jest on znakomicie wyrażony w fundamentalnej kategorii: „ortodoksja”. Otóż zawarte w tym pojęciu greckie słowo *dóxa* oznacza jednocześnie treść, to, co wyznajemy o Bogu, jak i oddanie chwały Bogu. Przeciwnieństwem ortodoksji są jednocześnie bałwochwalstwo i herezja.

Trafnie ujmuje ten wzajemny związek krążące wśród teologów porównanie: dogmatyka to szkielet, a teologia duchowości to ciało. Dopiero razem tworzą żywy organizm. Ciało wspiera się na szkielecie, ale szkielet bez ciała jest poniekąd symbolem śmierci. Ale ten ścisły związek ma skomplikowaną naturę. Na pewno nie jest tak, że najpierw Kościół formułuje dogmat i na podstawie dogmatu kształtowane jest życie duchowe. Ta zależność jest wzajemna. Dogmat rodzi się nie tylko z dyskusji teologicznych, ale z życia wiary Kościoła, a zatwierdzony – dalej to życie kształtuje. Mamy tu do czynienia z klasycznym kołem hermeneutycznym. Warto przypomnieć starą regułę: *lex orandi – lex credendi*; Kościół wierzy tak, jak się modli.

Skomplikowana natura związku dogmatyki i duchowości przejawia się w jeszcze inny sposób. Otóż, choć życie duchowe jest powiązane z treściami wiary, te same treści

wiary mogą owocować bardzo odmiennymi formami życia i, w drugą stronę, zupełnie odmienne treści wiary mogą wyrażać się w zdumiewająco podobnych formach życia duchowego. Tu przychodzi na myśl przede wszystkim monastycyzm buddyjski i chrześcijański. Wykazują one sporo podobieństw i na pewno uprawnione jest stosowanie tego samego słowa – „monastycyzm” – choć różnice doktrynalne między chrześcijaństwem a buddyzmem są fundamentalne i nawet nie wiem, czy samo słowo „doktryna” w odniesieniu do chrześcijaństwa i buddyzmu może być zastosowane w tym samym znaczeniu.

Zatem o ile teologia dogmatyczna jasno wytycza granice ortodoksji, to teologia duchowości nie może poprzestać na ustaleniach dogmatyki. Przekonanie o możliwej wspólnotcie życia duchowego jest zbudowane na wierze, że każdy człowiek jest obrazem Boga. A więc nie wolno *a priori*, tylko dlatego że jakiś duchowy sposób życia dzieje się poza granicami Kościoła, odrzucać go i wykluczać ze sfery zainteresowań duchowych. Życie duchowe wydaje się jednym z uprzywilejowanych obszarów dialogu ekumenicznego (warto pamiętać o zasadzie *communicatio in spiritualibus*) oraz dialogu międzyreligijnego. Ważnym i niełatwym zadaniem teologii duchowości jest zatem pomoc w rozeznawaniu duchowej wartości zjawisk, form życia duchowego, które przychodzą spoza kręgu naszej wiary. Teolog powinien pomóc rozpoznawać zagrożenia, ale i – to jest przynajmniej równie ważne – demaskować zagrożenia urojone.

Często spotykamy się ze sformułowaniem „prawa życia duchowego”. Na pewno zadaniem teologii duchowości jest studiowanie i rozpoznawanie tych praw. Ale trzeba najpierw doprecyzować rozumienie tego pojęcia. Otóż te „prawa” na pewno nie są analogiczne do praw fizyki, które działają obiektywnie i wbrew prawom fizyki nic nie ma prawa działać, nic nie da się skonstruować. Prawa życia duchowego nie są także tym samym co prawa moralne. Te prawa dotyczą życia ludzkiego, mają swoje źródło w Bogu i w naturze ludzkiej i odwo-

lują się do wolnej woli człowieka. Ale są jakoś zobiektywizowane, ujmowane w reguły ogólne. Natomiast prawa życia duchowego, choć też są zakorzenione w naturze człowieka, stworzonego na obraz Boży, raczej nie dają się ująć w sztywne, ogólne formuły, niezależne od kontekstu. Są formułowane przez mistrzów życia duchowego i żyją przede wszystkim jako rady, pomoc w rozstrzygnięciach podejmowanych w życiu duchowym. Ich formalizacja ma charakter wtórny, pomocniczy. Na pewno nie da się ich po prostu mechanicznie zastosować jako prostej instrukcji do wykonania.

Z pewnością nie jest zadaniem teologii duchowości stworzenie czegoś analogicznego do dogmatów: Urząd Nauczycielski Kościoła, który strzeże ortodoksji i nauki moralnej, rzadko i oszczędnie dokonuje autorytatywnych rozstrzygnięć w sprawach dotyczących życia duchowego. Teologia duchowości nie może zatem ograniczać się do studiowania dokumentów Kościoła. Jej podstawowym źródłem pozostają pisma mistrzów duchowych.

A zatem można zapytać: czy istnieje duchowość katolicka? Tak, ale tylko jeżeli rozumieć ją opisowo w ten sposób: duchowość katolicka to są wszelkie formy życia duchowego, jakie pojawiły się i zostały zaakceptowane w Kościele katolickim.

Skoro tak, to celem pracy teologów duchowości nie może być opracowanie systematyczne, opisujące idealne życie katolika. Na pewno potrzebny jest pewien poziom systematyzacji, porządkowanie, pokazywanie wzajemnych zależności, podobieństw i różnic, ale to wszystko powinno pozostać otwarte, mieć charakter służebny, a nie dążyć do zbudowania systemu, idealnego wzorca życia duchowego katolika. Drogi życia duchowego są wyznaczone przez mistrzów, świętych. To życie ma wiele kształtów i Kościół już wyzbył się pokusy hierarchizowania, wskazywania kolejnych stopni i stanów doskonałości.

Temat wzajemnej relacji teologii duchowości i psychologii jest żywo dyskutowany, należy zatem, choć nie wiąże

się bezpośrednio z niniejszym opracowaniem, poświęcić mu kilka słów. Nowożytna psychologia wyrosła w dużej mierze w opozycji do tradycyjnej wiedzy o człowieku, w tym duchowości. Oferuje, głównie przez badania metodami właściwymi dla nauk eksperymentalnych, zupełnie nowy rodzaj wiedzy o ludzkich zachowaniach, emocjach i rządzących nimi prawach. Psychologiczne analizy i oceny ludzkich zachowań często kwestionowały i kwestionują tradycyjne reguły życia duchowego. Czasami mogło się wydawać, że ta nowa wiedza unieważnia stare tradycje. Otóż psychologia patrzy na człowieka niejako z zewnątrz i od dołu, to znaczy bada wszystkie czynniki wpływające na jego decyzje, emocje i zachowania. Nie neguje zasadniczo (pomijam nurty ekstremalne) wolnej woli człowieka, ale niejako bierze ją w nawias i pokazuje to wszystko, co w naszych zachowaniach nie wynika z wolnej woli. Teologia duchowości patrzy na wolną wolę człowieka z zupełnie innej perspektywy. Rozpatruje ją w relacji do Boga (łaska Boża) oraz z uwzględnieniem tajemnicy grzechu pierwotnego. Mimo to sądzę, że teolog duchowości winien uważnie studiować psychologię, gdyż jest ona znakomitym współczesnym antidotum na wszelkie pokusy pelagianizmu. Teolog nie powinien jednak dać sobie narzucić jej perspektywy ani oddać jej ostatniego słowa. A w wielu konkretnych sytuacjach, gdy wskazówki psychologa radykalnie rozbiegają się z tym, co mówi teologia duchowości, teolog, jeżeli jest przekonany do swoich racji, po namyśle i z ostrożnością powinien mieć odwagę pójść wbrew temu, co mówi psycholog. Podobnie w kwestii języka: teolog duchowości powinien znać język psychologii, ale winien być bardzo ostrożny i oszczędny w stosowaniu tego języka w opisie zjawisk duchowych.

Wracam do mojego początkowego stwierdzenia: otóż historia duchowości sama w sobie spełnia wiele z zadań postawionych przed teologią duchowości, a więc mogę uznać ją za jedną z pełnoprawnych form uprawiania teologii duchowości.

Historia duchowości ma swój specyficzny charakter. Ponieważ opisuje zjawiska życia duchowego, o wiele bardziej niż historia powszechna jest interpretacją, samodzielną rekonstrukcją dokonaną na podstawie lektury tekstów z opisywanego okresu. Nie jest zatem możliwe napisanie obiektywnej historii duchowości i każdy teolog pisze jej swoją wersję. Ja też nie roszczę sobie najmniejszych pretensji do obiektywności i kompletności mojego opracowania.

Przedstawiana tutaj historia życia duchowego w pierwszych wiekach Kościoła jest owocem lektury pism ojców Kościoła. Przy czym jest to lektura wybiórcza, poszukiwanie odpowiedzi na pytania, jakie powinien postawić teolog duchowości. Ojcowie oczywiście pisali o tym, co ich interesuje, co było ważne dla Kościoła w ich czasach, a nie myśleli o tym, czego w ich pismach będą szukali badacze w kolejnych wiekach. Ale wszystkie ich pisma łączy jedno: wyrastają z głębokiego przeżycia wiary, powstają w środku żywego Kościoła. Dlatego są znakomitym źródłem dla studium duchowości. A zresztą nie mamy żadnej innej drogi do poznania życia duchowego tamtego czasu. Nie istnieją, i z powodów oczywistych nigdy się nie pojawią, badania statystyczne mogące pokazać liczbowo stan praktyk religijnych, przeciętną świadomość i wiedzę religijną, poziom przestrzegania przykazań itd. w pierwszych wiekach chrześcijaństwa.

Czytelnik tego opracowania może być zdumiony, a nawet rozzarowany, gdyż rzadko, a wręcz prawie wcale, nie pojawia się w nim temat miłości bliźniego. Oczywiście nie oznacza to, że ten temat nie jest ważny, ale coś dokładnie przeciwnego. Otóż przykazanie miłości Boga i bliźniego jest podstawą i treścią wszystkich pouczeń duchowych i nawiązań moralnych. Jak to często bywa: to, co najważniejsze, jest bezpośrednio niewidoczne, o tym się dużo nie mówi².

² Taką sytuację dość często spotykamy w pismach ojców: to, co duchowo najważniejsze, wcale nie jest najszerzej opisywane. W niniejszym opracowaniu kilkakrotnie będę na tę dysproporcję wskazywał.

Albo jeszcze inaczej: całe nauczanie chrześcijańskie jest komentarzem do tego podwójnego przykazania.

W tym opracowaniu w zasadzie pomijam historię mistyki. Jest to ważna, obszerna i specyficzna dziedzina życia duchowego. Powinna znaleźć się w ramach historii duchowości. Ale w ostatnich dziesięcioleciach ukazało się w języku polskim przynajmniej pięć opracowań mistyki starochrześcijańskiej, czuję się więc zwolniony z obowiązku obszernego, adekwatnego do jego znaczenia, opisu tego obszaru życia duchowego. Natomiast w bibliografii jest osobny dział przedstawiający polskojęzyczne publikacje poświęcone historii mistyki chrześcijańskiej.

Praeparatio evangelica

Praeparatio evangelica, przygotowanie świata na przyjęcie Ewangelii, dotyczy również życia duchowego. Jezus żył w Palestynie. Był Mesjaszem wyczekiwany przez naród Izraela. Natomiast zgodnie z Jego nakazem Ewangelia była głoszona wszystkim ludziom i narodom, najpierw tym, którzy zamieszkiwali Cesarstwo Rzymskie. A więc Kościół rodzi się w świecie judaizmu i natychmiast zaczyna rosnąć w świecie hellenistycznym. Różne formy życia duchowego w Kościele czerpały i zresztą do dzisiaj czerpią z tych dwóch kultur. Wydaje się zatem niezbędne przynajmniej krótkie, syntetyczne przedstawienie życia duchowego żydów oraz mieszkańców Cesarstwa¹.

¹ W niniejszej *Historii* nie pojawia się osobny rozdział poświęcony duchowości Nowego Testamentu. Wiele opracowań zawiera taki punkt albo nawet cały tom w opracowaniach wielotomowych. Dlatego winien tu jestem kilka słów wyjaśnienia. Otóż uważam, że nie ma czegoś takiego, jak duchowość Nowego Testamentu, która mogłaby być rozpatrywana obok duchowości judaizmu czy hellenistycznej albo jako pierwszy etap rozwoju duchowości chrześcijańskiej. Nowy Testament jest źródłem źródeł. Każda chrześcijańska duchowość jest oparta na jego treściach i każda jakoś te treści przyswaja, interpretuje, a więc każda duchowość chrześcijańska jest duchowością Nowego Testamentu. A zatem nie można traktować Nowego Testamentu jako zbioru tekstów analogicznego np. do pism ojców apostołskich, bo nigdy w historii chrześcijaństwa nie był on tak traktowany. Można, a nawet należy szukać również w tekstach Nowego Testamentu początków różnych nurtów duchowości chrześcijańskiej, ale nie wolno separować ich w osobny, zamknięty

Judaizm starotestamentalny

To krótkie przedstawienie duchowości judaizmu opieram prawie wyłącznie na tekstach Starego Testamentu. Nie zamierzam dawać przeglądu wszystkich, a było ich niemało, nurtów życia duchowego Izraela, ale tylko pokrótce opisać cechy charakterystyczne tego życia, to, co stanowiło o jego wyjątkowości.

Życie duchowe Izraela jest zbudowane na przymierzu, które Bóg zawarł ze swoim ludem po wyjściu z Egiptu. Wcześniejsze przymierza, z Noem i z Abrahamem, są ważne, ale to nie one tworzą Izraela, lud wybrany. Trzeba tutaj przypomnieć, że takie przymierze było znaną na tamtych terenach i w tamtym czasie formą umowy. Nigdy nie zawierały go strony równe sobie. Zawierał je zwycięzca z pokonanymi i to on narzucał warunki. Żądał wierności i daniny, a w zamian obiecywał ochronę. W tym wypadku zwycięzcą jest Bóg, Jahwe, który zwyciężył Egipcjan i ocalił Izraela. To Bóg narzuca warunki przymierza: Prawo. Izrael zobowiązuje się wobec Jahwe przestrzegać tego prawa i otrzymuje od Boga obietnicę błogosławieństwa.

Stary Testament zaczyna się od Księgi Rodzaju i żydzi uznają, że jest tylko jeden Bóg, który stworzył cały świat

dział, który tworzyłby „duchowość Nowego Testamentu”. Mamy np. wystarczająco dużo materiału, aby opisać duchowość św. Pawła. Ale taka monografia będzie dzisiejszym odczytaniem tejże duchowości, natomiast dla historii duchowości w starożytności chrześcijańskiej ważne są odczytania ojców Kościoła, a nie nasze dzisiejsze spojrzenie na duchowość Pawła. Nowy Testament jest zakorzeniony w duchowości judaizmu i świadomość tego faktu jest pomocna w rozumieniu nauk Jezusa oraz zachowań uczniów i pierwszych chrześcijan, wywodzących się z judaizmu. Jednak Nowy Testament nie jest analogiczny do Starego Testamentu, bo Stary Testament jest zapisem ponadtysięcletniej tradycji duchowej judaizmu, która była jednocześnie środowiskiem jego powstawania i tradycją interpretującą na użytek życia duchowego teksty jego ksiąg.

i wszystkich ludzi. Ma to swoje konsekwencje. Ale tylko Izrael jest narodem wybranym. Duchowość judaizmu jest duchowością narodu wybranego.

Ponieważ Prawo jest treścią przymierza, jakie Bóg zawarł z Izraelem, wykroczenie przeciw Prawu jest grzechem przeciw Bogu, a dopiero potem jest wykroczeniem przeciw bliżniemu. Zbudowane na fundamencie przymierza pojmowanie grzechu ma poważne konsekwencje: bardzo wywyższa człowieka. Skoro człowiek może zgrzeszyć, wystąpić przeciw Bogu, to znaczy, że jest kimś. Jego decyzja i idące za nią postępowanie – grzech – paradoksalnie poświadczają realność jego wolności, jej moc sprawczą. Faktycznie – choć Izrael należy do ludów Wschodu, gdzie do dzisiaj dominują różne formy fatalizmu zbudowane na poczuciu, że człowiek na nic nie ma wpływu, wszystko dzieje się według woli boskiej – w duchowości Izraela nie ma najmniejszego śladu takiego fatalizmu. Wręcz przeciwnie: przysłowiowy obraz żyda kłócącego się z Bogiem niesie w sobie głębokie przesłanie: człowiek stoi wobec Boga jako ktoś samodzielny. Bóg zawarł z Izraelem przymierze i zostawił Prawo, a więc to Prawo jest obecnością Boga. Co do zasady żyd nie szuka żadnego bezpośredniego kontaktu z Bogiem, klasyczny judaizm nie zostawia miejsca na dążenia mistyczne. Bóg zostawił Prawo i niejako odszedł na bok, zostawiając żydom tę ziemię, aby na niej samodzielnie sobie radzili. Posyła proroków, ale po to, by przypominali o Prawie, napominali, gdy żydzi błędzą. Prorok jest kimś innym niż mistyk. Jego wyjątkowe doświadczenie Boga jest od samego początku podporządkowane misji, jaką Bóg mu wyznacza.

Duchowość Izraela jest zatem duchowością Księgi – Prawa i Proroków. To Księga jest obecnością Boga pośród swojego ludu, a Prawo jest żywym świadectwem nieustannego Bożego błogosławieństwa. Co prawda jest również Świątynia, jedyne miejsce na ziemi, gdzie można składać Jahwe ofiary i sprawować kult. Na zawsze pozostała ona wyjątkowym miejscem w życiu religijnym żydów, ale podczas nie-

woli babilońskiej powstały synagogi – domy zgromadzenia, modlitwy i słuchania Słowa. Stały się one faktycznymi centrami życia religijnego żydów na całym świecie, aż do dzisiaj. Instytucja synagogi powróciła z żydami z wygnania, zakorzeniła się także w Palestynie, a w czasach Jezusa również w Jerozolimie, niejako pod murami Świątyni, funkcjonowało wiele synagog. To właśnie w synagogach kilka razy dziennie gromadzili się pobożni żydzi na odmawianie psalmów. Prawo opisuje, co jest dobre, a co złe. Podstawową parę kategorii stanowiło przeciwstawienie: czyste – nieczyste. Ten podział rozciągał się na wszystkie dziedziny życia. Prawo wskazywało, co jest nieczyste, a kto przekroczył Prawo – stawał się nieczysty. Ale jeżeli żyd zgrzeszył, to Prawo otwierało i wyznaczało drogę przełagania Boga za grzech. Bóg, jako miłosierny, zawsze jest gotów do przebaczenia skruszonemu grzesznikowi.

Ukształtowanie życia, również duchowego, według reguł Prawa rodziło tendencję do legalizmu, a nieustająca konieczność interpretowania Prawa stawała się okazją do traktowania Prawa powierzchownie, jako zasłony dla nie zawsze sprawiedliwych postępowań. Przeciwwagą byli prorocy, którzy piętnowali nie tylko odstępstwo od litery Prawa, ale przede wszystkim zatwardziałość serca ukrywaną pod zasłoną wierności literze Prawa.

Izrael wie, że jest ludem wybranym i to bardzo mocno kształtuje jego świadomość². Żyd czuje się przede wszystkim

² Tożsamość Izraela od początku jest budowana w opozycji do otaczających go ludów. Fundamentem jest opozycja: jeden Bóg – bogowie pogańscy. Wszystkie okoliczne ludy uznawały istnienie wielu bóstw, w tym akceptowały, że każdy lud ma swoje bóstwo. Wiara Izraela radykalnie wyłamuje się z tego paradygmatu. To przeciwstawienie rozciąga się na wszystkie aspekty życia religijnego. Ciekawe jest porównywanie właśnie w tej perspektywie przepisów Prawa i powszechnych wokół Izraela praktyk religijnych. Taka wiedza – jesteśmy ludem wybranym – sprawiła, że Izrael stał się pierwszym narodem. Przymierze Mojżeszowe wytworzyło

członkiem tego ludu. Uznaje wspólnotę wszystkich ludzi na mocy faktu, że jest jeden Bóg Stworzyciel, ale ci, którzy nie należą do ludu wybranego, są jednak „poza”. Wobec obcych i przybyszów obowiązuje miłosierdzie, trzeba ich przyjąć i w razie potrzeby im pomóc, ale pozostają obcy. Do ludu wybranego przynależy się na mocy narodzenia. Tego nie można ani sobie samodzielnie wybrać, ani się tego wyrzec. Znak obrzezania jest tylko potwierdzeniem tego faktu, sam z siebie nie ma mocy uczynienia człowieka żydem. Jedną z konsekwencji takiego stanu rzeczy jest zupełny, i to fundamentalnie trwały, brak idei misyjnej. Oczywiście mogą pojawiać się prozelici i znajdzie się dla nich miejsce, ale oni też nigdy nie staną się pełnoprawnymi członkami narodu wybranego. Kolejną konsekwencją tak mocnej idei ludu wybranego jest świadomość, że Izrael zawsze będzie ludem pośród narodów. Nigdy nie stanie się jedynym ludem na ziemi. Być może taka świadomość pomaga w sytuacji diaspory, która jest od czasów starotestamentalnych aż po dzisiaj dominującą, a przez prawie dwa tysiąclecia jedyną sytuacją życia ludu wybranego.

Taka przynależność na mocy narodzenia i niemożność „wypisania się” z ludu powodują, że wyznanie wiary nie ma rangi porównywalnej z tą, jaką ma w chrześcijaństwie. Co prawda w Księgach Machabejskich (2 Mch 6–7) pojawiają się opisy śmierci męczeńskiej w imię wierności Prawu, a jej pochwała jest punktem wyjścia do sławienia wartości męczeństwa, ale judaizm nie zna obowiązku męczeństwa w imię swojej wiary takiego, jaki znamy w chrześcijaństwie³.

u Żydów świadomość narodową, jaka dopiero tysiące lat później, już w nowożytności, rozwinęła się wśród narodów Europy.

³ Stanowisko judaizmu wobec męczeństwa za wiarę jest tematem rozległym i różnice opinii w tej kwestii są ogromne. Zdaje sobie sprawę, że moja wypowiedź jest niesłychanym uproszczeniem, ale temat ten podejmuję, opierając się jedynie na Starym Testamencie, i jako wprowadzenie do zasadniczej problematyki: męczeństwo

Wiąże się z tym kolejny ważny element wiary Izraela. Otóż obietnice Boga dotyczą przede wszystkim życia doczesnego. Co prawda żyd wie, że Bóg jest Panem życia i śmierci, a w Starym Testamencie raz po raz pojawiają się wzmianki o życiu przekraczającym granice śmierci, ale wiara w indywidualne zmartwychwstanie nigdy nie była jakoś istotnie obecna w świadomości żydów. W ostatnich wiekach przed Chrystusem ta prawda wybrzmiała mocniej i, jak wiemy, Jezus włączał się w dyskusje, jakie wtedy toczyli uczeni w Piśmie. Jednak, o ile mi wiadomo, judaizm późniejszy, również współczesny, raczej nie głosi wiary w indywidualne zmartwychwstanie.

Historia Izraela toczy się w rytmie odstępstw od wierności Prawu, kary zsyłanej przez Boga, powrotów i przebaczenia, pojednania ludu ze swoim Bogiem. W ramach takiego paradygmatu żydzi interpretowali kolejne wydarzenia w swoich dziejach. Dopiero poczynawszy od niewoli babilońskiej, gdy z czasem Palestyna coraz bardziej traciła znaczenie i samodzielność polityczną, w judaizmie pojawiła się i rozwijała idea mesjańska, oczekiwanie, że Bóg kiedyś przyśle swego wysłannika, który wybawi Jego lud. Jak wiadomo, w czasach Jezusa idea ta była w Palestynie bardzo żywa.

Taki układ między Bogiem a Izraelem odzwierciedlał się także w życiu poszczególnych członków tego ludu. Prawo regulowało całe życie, a obowiązkiem żyda było jego wypełnianie. Ten, kto szczerze, z głębi serca wypełniał Prawo, żył sprawiedliwie i był godzien błogosławieństwa. Znakiem błogosławieństwa jest dostatek, udane życie rodzinne, potomstwo. Judaizm nie zna ideału dobrowolnego ubóstwa. Wie, że pośród ludu zawsze będą żyli ubodzy i nakazuje miłosierdzie i udzielanie im pomocy. Judaizm głosi, że ubogi jest

w duchowości chrześcijańskiej. Jak zobaczymy, w pierwszych wiekach Kościoła gotowość na męczeństwo w imię Chrystusa była jednym z filarów w tej duchowości. Jest to istotna różnica w porównaniu z judaizmem starotestamentalnym.

pod szczególną opieką Jahwe, ale nie poleca wyboru ubóstwa jako drogi doskonałości. Natomiast – choć wskazuje bogactwo jako znak błogosławieństwa – nigdy nie sugeruje, że ubóstwo jest karą za grzechy. Inaczej było z chorobą, cierpieniem. Podobnie jak wygnanie i niewola babilońska były karą za grzech ludu, tak choroba bywała postrzegana jako kara za grzech człowieka. Księga Hioba, która bardzo mocno sprzeciwia się takiemu rozumowaniu, jednak wskazuje pośrednio na taki właśnie sposób myślenia: polemizuje z tendencją mocno zakorzenioną w świadomości żydowskiej.

Ponieważ potomstwo było znakiem błogosławieństwa, rodzina była bardzo ważna, stanowiła centrum, również duchowe, życia. Mąż jest głową rodziny i to on dba o życie religijne, przewodniczy wieczerzy szabatowej, przekazuje dzieciom naukę o Bogu Wybawicielu. Również współżycie seksualne w ramach małżeństwa jest dobre, bo służy prokreacji. Choć w Starym Testamencie pojawia się idea nieczystości związanej z seksualnością, nie jest ona mocna i nie dominiuje. Kobieta jest podporządkowana mężowi, jednak też ma swoje prawa w strukturze rodziny.

Ale Pieśń nad Pieśniami, wysławiając miłość oblubieńczą – i to jeszcze cała wyśpiewana przez kobietę, oblubienicę – przełamuje schemat, że w związku mężczyzny i kobiety chodzi tylko o prokreację i wychowanie potomstwa oraz zasadę dominacji mężczyzny. Takie usytuowanie życia rodzinnego nie zostawiało prawie żadnego miejsca na ideał celibatu, bezżeństwa, dziewictwa. Pojawił się on w Izraelu późno i nigdy nie nabrał wielkiego znaczenia.

Jak widzieliśmy, Księga Hioba, Pieśń nad Pieśniami czy księgi prorockie przełamywały podstawowe schematy wynikające z prawnego umocowania życia duchowego Izraela. Najmocniejszym świadectwem bogactwa tego życia, które nie zamyka się w ciasnych ramach wypełniania Prawa, są psalmy, księga modlitw Izraela. Pokazują one, że na opisanych tutaj fundamentach rozkwitała pobożność i życie duchowe bardzo

bogate, rozpisane na wiele rejestrów⁴. Pokazują też, że żyd żyje w stałej relacji do Boga, przynosi Mu w modlitwie wszystkie sprawy swego życia. Modlitwa żyda może być zarówno indywidualna, jak i zanoszona we wspólnocie, w ramach liturgii, ale zawsze jest bardzo osobista, płynie z głębi serca i wybrzmiewają w niej radości i smutki, są w niej wyrzuty i skargi na Boga oraz jednocześnie stałe pokładanie nadziei w Jahwe, jedynym Bogu i uwielbianie Jego miłosierdzia.

Kolejnym składnikiem duchowości Izraela, potwierdzającym jej wielką zdolność do kształtowania pełni człowieczeństwa, był nurt mądrościowy, którego świadectwem są tak właśnie nazywane księgi Starego Testamentu.

Pierwotny judaizm był bardzo ziemski, konkretny, doczesny. W ostatnich wiekach przed Chrystusem pojawiają się coraz mocniejsze nurty o bardziej duchowym, nawet mistycznym charakterze. Wraz z utratą wielkości i samodzielności politycznej pojawia się idea duchowego Izraela, jako przeciwwaga albo remedium na upadek czysto ziemskich wyobrażeń o potędze politycznej państwa żydowskiego. Już wspominaliśmy, że coraz mocniej akcentowana jest wiara w zmartwychwstanie. Wraz z tym rozwijają się, choć zawsze pozostały nieliczne, wspólnoty typu ascetycznego, celibatariuszy. Najbardziej znana z nich to esseńczycy, ale były i inne takie wspólnoty⁵. Rozwija się apokaliptyka żydowska będąca świadectwem rosnącego zainteresowania światem pozazmysłowym i przeczuwania rychłego końca świata zmysłowego. Świat ziemski, doczesny jest postrzegany jako zepsuty, godzien zniszczenia. Takie tendencje rozkwitają w Palestynie oraz w większej części diaspory, przede wszystkim w Azji Mniejszej. Z nich zapewne wyrastają późniejsze mistycyzujące nurty judaizmu.

⁴ Sądzę, że napisanie wyczerpującej monografii o duchowości psalmów jest zadaniem niewykonalnym.

⁵ Wiemy także o tzw. terapeutach. Więcej na ten temat piszę dalej, w rozdziale o monastycyzmie chrześcijańskim.

Dla porządku trzeba wspomnieć o innym, mniej popularnym nurcie późnego judaizmu – hellenizującym. Rozwijał się on przede wszystkim w Aleksandrii. Tam żydzi mówili po grecku i generalnie byli otwarci na wpływy kultury hellenistycznej⁶. Najważniejszym świadectwem tego procesu hellenizacji są napisane po grecku księgi Starego Testamentu, Septuaginta i alegoryzujące interpretacje Prawa.

Oczywiście judaizm już przed Chrystusem, a tym bardziej potem, rozwijał i rozwija się wielowątkowo, zwłaszcza że diaspora żydowska była i jest rozsznana po miastach całego świata i w coraz większym stopniu to ona nadawała i nadaje ton życiu żydowskiemu. Ale wszystkie, nieraz wzajemnie bardzo odległe, a nawet pozostające w ostrym konflikcie nurty wyrastają z jednego fundamentu. Jest nim przymierze Boga ze swoim ludem wybranym: Księga, a w niej spisane Prawo i Prorocy.

Stoicyzm

Stoicyzm znamy jako jeden z nurtów filozofii greckiej. Dość często mówi się też o etyce stoickiej. Ale stoicyzm oznacza też pewną całościową wizję życia ludzkiego i jako taki był właściwie jedyną propozycją duchową dla wykształconych elit świata hellenistycznego w ostatnich trzech wiekach

⁶ Mniej więcej w tym samym czasie (II w. przed Chr.) w Jerozolimie Eleazar poniósł śmierć męczeńską w imię wierności Prawu i wybuchło powstanie Machabeuszy jako reakcja na przymusową hellenizację żydów; natomiast w Aleksandrii pobożni żydzi pisali i czytali Pismo po grecku, podkreślali przenośny, a nie dosłowny sens Prawa i nie mieli nic przeciwko uczestnictwu w życiu hellenistycznego miasta. Co prawda nie ma tu pełnej antytezy, bo w Aleksandrii panowała duża swoboda, a w Palestynie hellenizacja była procesem narzucanym siłą, ale nawet jeżeli pominiemy ten czynnik, pozostaną dwa istotnie różniące się, niedające się pogodzić, sposoby podejścia do Prawa.

przed Chrystusem. Był też podstawą etyki rzymskiej, ideału Rzymianina. Za swego duchowego ojca stoicy uważali Sokratesa. Sokrates jest także mistrzem Platona, który przedstawia inny od stoickiego obraz świata i, co za tym idzie, nieco inny ideał życia. Ale idee etyczne, i w dużej mierze propozycje duchowe, są wspólne dla Platona i stoików. Tyle że Platon, a zwłaszcza neoplatonizm, opierając się na własnych ideach odnośnie do budowy świata, proponuje drogę poznania mistycznego, którego koncepcja stoicka zupełnie nie przewiduje. Etyczna propozycja stoików jest dla platoników tylko pierwszym etapem na tej drodze wzwyż.

Ale to idee stoickie, bez wpływu platońskiego, dominowały jako ideał, fundament życia duchowego Rzymian. Dlatego tutaj przedstawimy stoicyzm w jego klasycznej postaci. Idee platońskie i ich wpływ na duchowość chrześcijańską zaprezentujemy dalej, przy omawianiu poszczególnych nurtów duchowości chrześcijańskiej. Podstawą tego omówienia stoicyzmu będą *Rozmyślenia* Marka Aureliusza, cesarza-filozofa, spisane w latach 170–180. Choć cesarz pisał je po grecku, przedstawia tam rzymską interpretację stoicyzmu⁷. Podobne treści znajdujemy w pismach Seneki, Cyclerona oraz, oczywiście, u stoików greckich.

Według stoików świat jest kosmosem, a nie chaosem. To znaczy: świat jako całość jest zbudowany i trwa rozumnie, według praw logosu. Ten rozum – logos nie jest transcendentny, przenika kosmos i kieruje nim od wewnątrz. Nie ma też charakteru osobowego. Stoicy mogą mówić także o duchu lub duszy świata, ale nie da się precyzyjnie odróżnić, co jest logosem, co duchem, a co duszą. Zawsze jednak jest wyrażana ta sama zasada: świat jest rządzony przez rozum.

Bardzo stoicko, choć w ich pismach takie słowa chyba się nie pojawiają, brzmi fraza *harmonia mundi*. A więc natura świata jest rozumna. Świat składa się z pierwiastków, które

⁷ Tekst *Rozmyślań* Marka Aureliusza jest dostępny w domenie publicznej. Polecam lekturę.

podlegają ciągłym przemianom, łączą się ze sobą i rozdzielają. Ten ruch pierwiastków oczywiście jest rozumny, rządzony prawami logosu. Rozumność i harmonia świata polega na tym, że każde poszczególne istnienie, każda rzecz ma swoje własne miejsce, są one uporządkowane, a to znaczy, że istnieje ustalona hierarchia. Kosmos nie jest wieczny, kiedyś zginie w „pożarze”. Stoicy nie wykluczają, że po tym „pożarze” świat odrodzi się na nowo i tak w nieskończoność, ale takie dopuszczenie możliwości wiecznego powrotu światów nie ma żadnego wpływu na etykę i duchowość stoicką, gdyż nie przekłada się na myśl o możliwości jakiegokolwiek cyklicznego istnienia indywidualnego „ja” człowieka. Życie ludzkie jest jednorazowe.

Wszystko, co istnieje, jest dobre, a to, co dzieje się – jest zgodne z prawem natury, a więc też dobre. Zło jako takie nie istnieje. Wobec tego człowiek powinien przyjmować wszystko, co go spotyka, ze spokojem, bo spotyka go to na mocy prawa natury.

Człowiek jest mikrokosmosem, jest centrum, najdoskonalszym istnieniem w kosmosie i odzwierciedla w sobie rozumną naturę świata. Tak samo budowa człowieka jest obrazem budowy kosmosu. W człowieku panuje wewnętrzna hierarchia i jeżeli każdy element jest na swoim miejscu i działa według przypisanego mu prawa – panuje harmonia. Oczywiście najwyższy jest rozum, a wszystko inne powinno mu podlegać.

Śmierć jest rozpadem pierwiastków i należy do natury świata. A zatem jest dobra i nie ma powodu, aby się jej bać. Stoicyzm nie przewiduje żadnej formy indywidualnego trwania po śmierci.

Stoicyzm, zwłaszcza rzymski, bardzo wysoko ceni państwo. Jest ono najwyższą formą organizacji życia społeczności ludzkiej. Powinno być zarządzane w zgodzie z wymogami rozumności. Człowiek spełnia swoje życie, gdy służy państwu. Stoik przestrzega praw państwowych, jako że są one wyrazem prawa rządzącego kosmosem. Jedną z kon-

sekwencji takiego wywyższenia państwa jest umieszczenie niżej w hierarchii więzów rodzinnych. Dla stoika są one mniej ważne od zobowiązań wobec państwa. Rodzina jest dobra, ważna, ale przynależy do porządku niższego, zmysłowego. Najgłębsza wspólnota, więź, polega na wspólnocie rozumnej. Sprawy rodziny, lojalność rodowa są dla stoika drugorzędne. A więc również potomstwo, przekazanie życia biologicznego, nie jest najważniejsze; nie na tym polega spełnienie życia.

Stoik rzymski (na przykład Marek Aureliusz) spełniał się w służbie publicznej, a dla odpoczynku studiował filozofię. Stoik grecki, zwłaszcza jeżeli był pod wpływem Platona, widział to odwrotnie: służba publiczna jest obowiązkiem, ale pełnia życia to życie całkowicie poświęcone poznawaniu prawdy – kontemplacyjne. Taka hierarchia, stawiająca życie kontemplacyjne ponad życiem praktycznym, łatwo znalazła sobie miejsce w duchowości chrześcijańskiej.

Stoik szanuje obyczaje, w tym obrzędy kultyczne ku czci bogów. Nie neguje istnienia bogów i demonów. Ale bogowie i obrzędy religijne nie są czymś, co kieruje jego życiem. W szczególności stoik nie kieruje się wróżbami. Tu stoicyzm wyraźnie szedł pod prąd dominujących trendów starożytnego świata: wróżby były bowiem powszechnym sposobem szukania wiedzy o przyszłości i bardzo często wyniki wróżb przeważały przy podejmowaniu najważniejszych decyzji rangi państwowej, na przykład o wojnie lub rozejmie.

Na podstawie takiego obrazu świata i człowieka stoicy formułują zasady, którymi powinien kierować się człowiek. Powszechnie mówi się o etyce stoickiej, ale ta etyka może być uznana za duchowość, bo jest bezpośrednio oparta na stoickim samorozumieniu człowieka. Nie ma żadnego innego fundamentu duchowego.

Podstawowy postulat stoicki brzmi: żyj w zgodzie z naturą. Oczywiście staje się on zrozumiały dopiero, gdy dokładnie wiemy, co stoik ma na myśli, gdy wypowiada słowo „natura”. Zwłaszcza że od czasów oświecenia powszechnie

używamy tego słowa w znaczeniu zupełnie innym, wręcz przeciwnym do tego, jakie nadawali mu stoicy. Stoicki postulat życia zgodnie z naturą oznacza zatem podporządkowanie wszystkiego rozumowi, a od rozumu ludzkiego oczekuje, że będzie rozpoznawał prawa rozumnej natury świata i kierował życiem ludzkim według tychże praw. Stoicyzm uznaje, że istnieje prawo naturalne, praktyczny wyraz rozumności natury świata.

Oświecenie i nowożytność nie tylko zmieniły znaczenie wyrazów: „natura świata” i „natura człowieka”, lecz także przewartościowały nasze rozumienie rozumu. Dzisiaj rozum i rozumność kojarzą się przede wszystkim z poznaniem naukowym, osiąganym przy użyciu metod zwłaszcza empirycznych, wypracowanych przez nowożytną naukę. Za szczyt poznania rozumowego uchodzi więc poznanie naukowe według paradygmatu nauk nowożytnych. Ten typ poznania stoicy, i w ogóle starożytni Grecy, znali, ale go nie cenili. Uważali je za przydatne dla rzemieślników. Rozum, logos poznaje rzeczywistość inaczej, poznaje prawdę, dobro i piękno. Jest to poznanie, jakie najlepiej oddaje słowo „kontemplacja”.

Ideał stoicki najpełniej opisuje pojęcie „cnota” (*areté, virtus*). Stoik powinien dążyć do osiągnięcia cnoty. Stoicka cnota mieszka przede wszystkim w rozumie. Jest poznaniem tego, co dobre, piękne, sprawiedliwe. To poznanie kształtuje całą resztę, wszystkie władze człowieka, albowiem to rozum ma panować w człowieku. A więc stoik, który osiągnął cnotę, potrafi rozpoznać, co jest dobre i postępować zgodnie z tym poznaniem. Jest mędrce. Stan cnoty jest niepodzielny, niestopniowalny i nieutralny. Stoicyzm nie uznaje żadnego rodzaju wtajemniczenia, osiągnięcia wiedzy tajemnej, zastrzeżonej dla wybranych, ale twierdząc, że cnota jest niepodzielna, przyjmuje pewną koncepcję poznania rozumowego, które możemy opisać jako oświecenie, przejście na wyższy stopień, które nie zna stanów pośrednich. Skoro cnota jest cechą rozumu, to podobnie jak raz zdobyta wie-

dza, już nie ginie, nie może zostać utracona. Nawiązując do takiej charakterystyki cnoty, pisarze chrześcijańscy wielokrotnie szydzili ze stoików, że nie znają nawrócenia, przebaczenia, podniesienia się z upadku; ale i tak pojęcie to na trwałe weszło do słownictwa chrześcijańskiej ascetyki, choć oczywiście jego znaczenie było wielorako modyfikowane.

Świadectwem, owocem osiągnięcia cnoty jest *apátheia*. Na język polski to pojęcie bywa tłumaczone jako „beznamiętność”, dawniej pojawiało się też słowo „obojętność”. Całkiem dobrze oddaje sens *apáthei* polskie słowo „opanowanie”. U stoików pojęcie to oznacza taki stan duchowy człowieka, gdy rozum, który osiągnął cnotę, nie poddaje się temu, co niższe – namiętnościom⁸. Grecy wiedzieli, jak silne potrafią być w człowieku namiętności i że gdy pozwolić im kierować działaniami człowieka, potrafią prowadzić do zguby. A więc postulat, aby rozum panował nad namiętnościami, jest zrozumiały. Nie oznacza to, wbrew dość powszechnemu, obiegowemu rozumieniu ideału stoickiego, całkowitego wygaszenia, zabicia namiętności, emocji. Stoicki ideał to harmonia pod kierownictwem rozumu, a nie zniszczenie wszystkiego, co nie jest rozumne⁹. *Apátheia* oznacza także odporność, wytrwałość wobec wszelkich przeciwności, jakie spotykają

⁸ Używane przez stoików pojęcie „namiętność” (*páthos, passio*) na opisanie tego, co w człowieku nierozumne, pożądliwe i choć niebędące złe samo w sobie, prowadzące do złego, o ile nie jest poddane rozumowi, weszło na stałe do słownictwa ascetycznego chrześcijaństwa, ale tutaj przybrało o wiele bardziej negatywne zabarwienie, jako siła ciągnąca w stronę grzechu, coś, co należy w sobie zwalczać. Stoicyzm, ze względu na swoją wizję świata – kosmosu, nie zna analogicznego do chrześcijańskiego pojęcia grzechu. A więc, gdy to słowo pojawia się w pismach stoików, oznacza ono postępowanie wbrew prawu naturalnemu.

⁹ To greckie pojęcie rzadko było tłumaczone na łacinę. Ale czasem używano jako odpowiednika łacińskiego słowa *quies*, czyli pokój, uspokojenie wewnętrzne. Inne łacińskie słowo o podobnym znaczeniu: *pax* oznacza pokój w sensie szerszym, również społecznym.

człowieka w życiu. Stoik przyjmuje wszystko, co go spotyka z przysłowiowym stoickim spokojem, bo wie, że to wszystko jest zgodne z naturą, dzieje się według jej praw. Męstwo jest zdolnością do zachowania takiej postawy.

Seksualność człowieka przynależy do sfery zmysłowej, namiętnej, należy zatem nad nią panować. Podobnie jak inne namiętności, akt seksualny sam w sobie nie jest zły, ale poddanie się pożądaniu seksualnemu jest poddaniem się namiętności, a więc stoik jest bardzo wstrzemięźliwy. A ponieważ więzy rodzinne nie są najważniejsze, również spółdzenie dzieci, jak już wspomnieliśmy, nie jest dla stoika czymś najistotniejszym w życiu.

Bardziej szczegółowo cnota i *apátheia* są opisane jako cztery cnoty kardynalne: męstwo, sprawiedliwość, roztropność, umiarkowanie. Ten katalog cnót, zresztą wywodzący się od Platona¹⁰, stanowi centrum stoickiej nauki etycznej. W całości przejęło go chrześcijaństwo. Święty Tomasz nazywa je cnotami społecznymi, a więc niejako zewnętrznymi, opisującymi działanie. Wnętrze człowieka, według niego, opisują trzy cnoty boskie: wiara, nadzieja, miłość. Jednak dla stoików cnoty [te cztery] są po prostu opisem stanu doskonałości wewnętrznej człowieka.

Męstwo nieprzypadkowo jest wymienione jako pierwsze. Dla stoików jest ono właściwie tożsame z *apátheiā*. Przy czym o ile u Greków *apátheia* oznacza przede wszystkim panowanie rozumu nad namiętnościami, jakie rodzą się w człowieku, o tyle u Rzymian męstwo jest opanowaniem wobec wszelkich przeciwności: wewnętrznych i zewnętrznych. Męstwo jest wytrwałością i konsekwencją w realizowaniu tego, co

¹⁰ Jednak między platońskim a stoickim rozumieniem cnoty istnieje dość poważna różnica. Otóż u Platona cnoty są drogą do doskonałego poznania, które osiąga rozum. A więc cnoty kształtują i doskonałą popędliwą część duszy. Męstwo np. Platon kojarzy z gniewem i widzi w nim cnotę charakterystyczną dla wojownika. Podobnie widzi to Ewagriusz z Pontu.

słuszne. Stoicyzm rzymski wskazuje, że poznanie rozumowe tego, co jest dobre i sprawiedliwe, wyraża się najpełniej w podjętej decyzji działania. Męstwo jest stałością w trwaniu przy tej decyzji podjętej po namyśle i z rozwagą. Jest też, jak już wspomnieliśmy, zdolnością do przyjmowania wszystkiego, co nas spotyka, ze spokojem i opanowaniem.

Sprawiedliwość jest umiejętnością postępowania wobec innych ludzi. Oznacza, że trzeba oddać każdemu to, co mu się należy. Oczywiście zasada ta nie ma nic wspólnego ze stwierdzeniami, że każdemu po równo albo każdemu według jego potrzeb. Stoik zna rozumność świata, a więc to on powinien umieć rozpoznać wynikające z niej prawo i rozsądzić, co słusznie należy się w tej konkretnej sytuacji temu konkretnemu człowiekowi.

Do tego niezbędna jest roztropność, praktyczny wyraz rozumności. Dzięki niej stoik wie, jak się zachować w każdej sytuacji, potrafi rozważnie podejmować decyzje, wypełniać wymagania sprawiedliwości. W swoich decyzjach i działaniach nie ulega namiętnościom. Umiarkowanie jest przewodnikiem rozumu we wszystkich działaniach. Przypomina, że człowiek, choć jest mikrokosmosem, jest tylko drobną cząstką kosmosu, a jego życie jest tylko ulotną chwilą. W ten sposób umiarkowanie przestrzega przed sądzeniem i podejmowaniem decyzji ponad ludzką miarę.

Ponieważ cnota jest jedna, a cztery cnoty kardynalne są tylko jej wyrazem, są one nierozłączne. Stoicka nauka o doskonałości mocno podkreśla, że cnót nie można rozdzielać, wobec tego nie jest możliwe praktykowanie tylko wybranych, niektórych. Brak jakiegokolwiek cnoty kardynalnej oznacza, że tak naprawdę człowiek nie posiada żadnej z nich. Ten motyw pojawi się u wielu nauczycieli chrześcijańskich.

Stoicki mędrzec osiąga stan doskonałości, cnoty, czyli *apáthei*, własnymi siłami. Stoicyzm nie zna żadnej mocy z góry, daru, jak choćby platońskie idee: źródło prawdy, dobra i piękna. Dlatego chrześcijaństwo zawsze, czerpiąc ze stoicyzmu, dopisywało brakującą naukę o łasce, jako źródle

doskonałości. Ale to pierwotne stoickie nastawienie czasem dawało o sobie znać, nie tylko w pelagianizmie.

Stoik ma silne poczucie braterstwa wszystkich ludzi, braterstwa zakorzenionego w fakcie posiadania wspólnej, rozumnej natury, ale na co dzień jest raczej samotny. Dzieło, do którego tu się odwołujemy, Marek Aureliusz zatytułował *Do siebie samego*. Tytuł *Rozmyślenia* mamy z inwencji polskiego tłumacza. A oto jak Marek Aureliusz opisuje ludzi, których codziennie spotyka. W tym tekście zresztą wybrzmiewa większość cech charakterystycznych dla stoicyzmu, który tu staraliśmy się opisać:

Zaczynając dzień, powiedz sobie: Zetknę się z ludźmi natrętnymi, niewdzięcznymi, zuchwałymi, podstępными, złośliwymi, niespołecznymi. Wszystkie te wady powstały u nich z powodu braku rozeznania złego i dobrego. Mnie zaś, którym zbadał naturę dobra, że jest piękne, i zła, że jest brzydkie, i naturę człowieka grzeszącego, że jest mi pokrewnym, nie dlatego, że ma w sobie krew i pochodzenie to samo, ale że ma i rozsądek i boski pierwiastek, nikt nie może wyrządzić nic złego. Nikt mnie bowiem nie uwikła w brzydotę. Nie mogę też czuć gniewu wobec krewnego ani go nienawidzieć. Zrodziliśmy się bowiem do wspólnej pracy tak, jak nogi, jak ręce, jak brwi, jak rzędy zębów górnych i dolnych. Wzajemne więc szkodenie sobie jest przeciwne naturze, wzajemnym zaś szkodeniem jest uczucie gniewu i nienawiści.

Marek Aureliusz i większość stoików niewiele mówią o drodze do osiągnięcia cnoty, ale zapewne dlatego, że zakładają oni znajomość zasad greckiej *paidei*, wychowania. Założeniem greckiej *paidei* jest bowiem wychowanie dojrzałego człowieka, czyli po prostu stoika.

Dość łatwo jest wskazać ograniczenia stoicyzmu jako duchowości. Przede wszystkim jest elitarny. Większość ludzi nigdy nie będzie miała szansy zdobyć wiedzy niezbędnej, aby osiągnąć cnotę. W ramach tej elitarności, choć nie zostało to

wprost powiedziane, stoicyzm jest skrojony na miarę męską. W starożytności to nikogo specjalnie nie niepokoiło.

Następnie, stawiając rozum w centrum, stoicyzm nie jest w stanie znaleźć dla sztuki żadnego innego miejsca, jak tylko pośród spraw zmysłowych. Widzi w niej jedynie rozrywkę. Faktycznie, Rzym zostawił po sobie wiele wspaniałych dzieł, ale jest to przede wszystkim architektura użytkowa oraz literatura praktyczna, na przykład prawna. Postulatu „sztuka dla sztuki” żaden stoik by nie zaakceptował, ani nawet nie zrozumiał.

Podobnie wydaje się, że stoicyzm zbyt łatwo przechodzi do porządku nad tajemnicą zła i dramatem wpisanym w życie człowieka, a także ludzką słabością. Być może Grecy mieli to przepracowane w swoich tragediach, a pragmatycznym i nieskorym do litości Rzymianom wystarczyło wyjaśnienie typu stoickiego.

Należy też odnotować, że w tekstach stoickich w zasadzie nie ma mowy o miłości. Stoicy nie cenili erosa (*amor*), jako zbyt zmysłowego, nie postrzegali także agape (*caritas*) jako istotnego motywu działania ludzkiego.

Jednak mimo tych ograniczeń, jak już powiedzieliśmy, stoicyzm był dla inteligencji hellenistycznej i rzymskiej bardzo poważną propozycją zrozumienia życia ludzkiego i ukształtowania go w zgodzie z tym rozumieniem. Tradycyjna religijność grecka i rzymska nie była w stanie zaproponować żadnego ideału, wzoru życia, co najwyżej usiłowała przez magię i ofiary obłaskawiające bogów łagodzić lęki i niepewności tego życia. Dopiero chrześcijaństwo zaoferowało zupełnie nową perspektywę duchową, która potrafiła odpowiedzieć na tęsknoty i potrzeby duchowe tej inteligencji (choć nie od razu). Równoległe z chrześcijaństwem pojawiły się co prawda religie misteryjne oraz gnoza, które przez pewien czas mogły jawić się jako konkurencja dla młodego chrześcijaństwa. Jednak ich żywot był krótkotrwały.

Podstawy życia duchowego chrześcijan

Chrzest, Eucharystia, modlitwa, lektura Pisma Świętego i praktyki postne połączone z jałmużną stanowią pewne wspólne podstawy życia duchowego chrześcijan, nie tylko w starożytności. A więc zanim przejdę do omawiania różnych dróg życia duchowego, jakimi podążali chrześcijanie w pierwszych wiekach, spróbuję pokrótce przedstawić te podstawy. Każdy z omawianych tu tematów godzien jest osobnego, obszernego omówienia. Dlatego od razu na wstępie zaznaczam, że zamierzam przedstawić tylko kilka najważniejszych, charakterystycznych cech omawianego aspektu życia duchowego. Co ciekawe, w pierwszych trzech wiekach nie powstały obszerne traktaty podejmujące te tematy. Wręcz przeciwnie: mamy o nich przede wszystkim krótkie wzmianki. Krótkie omówienie również w tym wypadku, jak to często bywa w pismach dotyczących życia duchowego, nie oznacza małej wagi tematu. W pewnym sensie sytuacja jest odwrotna, to znaczy: ojcowie najczęściej pisali o tym, co kontrowersyjne albo co wymaga dokładniejszego wyjaśnienia. Podstawy życia duchowego w Kościele w dużej mierze nie były kontrowersyjne, natomiast były uznawane za rzeczywistość natury duchowej, której nie sposób opisać szczegółowo w traktacie. Ta uwaga w najmniejszym stopniu odnosi się do chrztu, do którego przygotowywano w katechumenacie; dotyczy zaś szczególnie Eucharystii oraz, już w mniejszym stopniu, modlitwy i postu.

Chrzest – fundament tożsamości i duchowości chrześcijańskiej

„Stają się, a nie rodzą chrześcijanie” (*Fiunt non nascuntur christiani*¹). Ta sławna fraza Tertuliana wskazuje na fundamentalne znaczenie chrztu, przez który człowiek staje się chrześcijaninem. Można ją także przywołać, aby lepiej zrozumieć jedną z istotnych różnic między chrześcijaństwem a judaizmem. Żydem człowiek się rodzi, a nie staje.

Od samego początku chrzest nie tylko potwierdzał przyjęcie wiary w Chrystusa, ale niejako definiował tożsamość chrześcijańską. Chrześcijanin to człowiek ochrzczony. A więc w samym chrzcie, jak w załączku, jest ukryte całe życie chrześcijańskie, duchowość chrześcijanina. Tak właśnie widzieli to ojcowie Kościoła i wczesnochrześcijańska katecheza chrzcielna pozwala nam wejrzeć w to pierwotne doświadczenie chrześcijańskie, które stawało się udziałem człowieka właśnie nie przez chrzest. Katecheza ta prawie zawsze zakładała chrzest człowieka dorosłego, poprzedzony przygotowaniem – katechumenatem. Co prawda praktyka chrzcielna od początku była zróżnicowana i tylko Tertulian radykalnie sprzeciwiał się chrzczeniu małych dzieci, ale nauczanie o chrzcie zakładało, że jest on przyjmowany po podjęciu samodzielnej decyzji, czyli świadomym przyjęciu wiary w Chrystusa.

Justyn, nawiązując do rozmowy Jezusa z Nikodemem, opisuje chrzest jako nowe narodzenie. Rozbudowuje to porównanie w typowo greckim duchu. Pierwsze narodzenie dokonało się bez udziału naszej woli, na mocy ślepego prawa natury, a to drugie, chrzcielne, jest narodzeniem dzięki poznaniu i decyzji wolnej woli. Wobec tego chrzest oznacza narodzenie się do pełni człowieczeństwa, osiąganey dzięki przyjęciu nauki Chrystusa. Pełnia człowieczeństwa jest rozumiana w duchu greckim, a więc zawiera w sobie wcześniej

¹ Tertulian, *Apologetyk* 18.

opisany ideał stoicki, choć nie ogranicza się do niego. Justyn, który po nawróceniu nie porzucił profesji filozofa, bardzo cenił Platona.

Orygenes jako pierwszy sięga i chętnie powraca do Pawłowego obrazu chrztu jako śmierci i zmartwychwstania z Chrystusem (Rz 6,1–13). Chrzest jest najpierw śmiercią, kresem tego wszystkiego, co w człowieku jest stare, godne zniszczenia, a dopiero potem powstaniem do życia w nowej rzeczywistości. Chrzest wprowadza w tę przestrzeń, do której wszedł jako pierwszy Jezus Zmartwychwstały. Ten radykalny charakter chrztu, jako przejścia do zupełnie nowej rzeczywistości, znalazł swój wyraz w obrzędach samego chrztu i towarzyszących: trzykrotne zanurzenie, nawiązujące do głębiny morskiej jako krainy śmierci, zdjęcie starej szaty i ubranie nowej. Cyryl Jerozolimski w swoich katechezach bardzo często nawiązuje do motywu chrztu jako śmierci i zmartwychwstania. W ten sposób pokazuje zarówno głębię przemiany, jakiej dokonuje chrzest, jak i jego absolutną jednorazowość.

Bardzo istotnym elementem tej radykalnej przemiany, jaka dokonuje się w chrzcie, jest oczyszczenie z wszystkich grzechów. Chrześcijaństwo przyjmuje żydowską koncepcję grzechu, jako wykroczenia przeciw Bogu, a dopiero potem przeciw ludziom. A więc tylko Bóg może oczyścić człowieka z grzechów. Chrzest jest jedynym takim radykalnym oczyszczeniem. Żaden grzech nie jest zbyt wielki, bo Bóg jest większy. To oczyszczenie ma nie tylko wymiar moralno-prawny, zewnętrznego darowania win, ale sięga do samego wnętrza człowieka, oczyszcza jego serce. Orygenes w tym kontekście chętnie używa pojęcia *kátharsis*, nawiązując do starej greckiej tradycji: Grecy znali bowiem ideę wewnętrznego oczyszczenia – właśnie *kátharsis* – nie tylko jako niezbędnego etapu na drodze do doskonałości, ale czegoś absolutnie koniecznego dla człowieka².

² Arystoteles użył pojęcia *kátharsis* do opisanego dogłębnego działania sztuki, tragedii greckiej: przez głębokie poruszenie emocji,

Dzieło chrztu dotyczy nie tylko grzechów świadomie popełnionych przed chrztem, ale sięga dalej. W katechezie chrzcielnej jest mowa nie tylko o oczyszczeniu, ale też o uwolnieniu z niewoli grzechu. Na długo przed tym, zanim Augustyn doprecyzował teologicznie pojęcie grzechu pierworodnego, Kościół wyznawał – i nadal wyznaje – że chrzest oczyszcza i uwalnia człowieka z wszelkiego grzechu, który jest dziełem szatana. Szatan działa w świecie od pierwszego upadku, a więc jego działanie jest dużo wcześniejsze od indywidualnego życia ludzkiego. Dziełem szatana jest niewola grzechu i śmierć, która dotyka każdego człowieka. Chrystus uwolnił ludzi z tej niewoli, a chrzest włącza człowieka w to dzieło Chrystusa.

Tak radykalne pojmowanie oczyszczenia chrzcielnego rodziło oczywiście pytania o grzechy popełnione po chrzcie. Punktem wyjścia do toczących się na ten temat dyskusji w trzech pierwszych wiekach było niewzruszone przeświadczenie, że istnieje tylko „jeden chrzest na odpuszczenie grzechów”. Dopuszczenie praktyki powtórnej pokuty było poprzedzone stanowczym podkreśleniem, że nie ma ona nic wspólnego z powtórным chrztem, no bo czegoś takiego być nie może.

A więc chrzest stwarza człowieka na nowo. Istotą tego nowego życia jest wspólnota z Chrystusem. Albowiem – choć formuła chrztu jest trynitarna i wyznawana wiara jest wiarą w Boga: Ojca, Syna i Ducha Świętego – motyw więzi z Chrystusem wyraźnie dominuje we wczesnochrześcijańskiej katechezie. Można powiedzieć, że duchowość chrzcielna jest najpierw chrystocentryczna, a dopiero z niej wyrasta ducho-

lęku i współczucia, oczyszcza ona wnętrze duszy widza, słuchacza. Ale w starożytności pojęcie to było używane nie tylko w odniesieniu do tragedii greckiej, lecz także szerzej: oznaczało ogólnie oczyszczenie duszy. Więcej na ten temat zob.: J. Słomka, *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009, rozdział: „Chrzest jako *kátharsis*”.

wość trynitarna. Zobaczymy, jak różne odcienie tej duchowości łączą się z teologicznodogmatycznymi nurtami chrystologii oddolnej i odgórznej. Jest to także duchowość paschalna, bo zbudowana na chrzcie rozumianym i przeżywanym jako przejście z Chrystusem przez mękę i śmierć do nowego życia. Ale to nowe życie, a nie sama śmierć, stanowi cel i jest w centrum nauczania. Ściśle pasyjny typ duchowości chrześcijańskiej, skoncentrowany na pełnym emocji towarzyszeniu Jezusowi w Jego męce i śmierci, pojawił się później, a rozwinął dopiero w średniowieczu i to tylko na Zachodzie.

Taka fundamentalna waga więzi z Chrystusem łączy się ściśle z poczuciem wejścia w rzeczywistość eschatologiczną, pozadoczesną. Tu również będziemy widzieli różne sposoby jej rozumienia, ale, znów w przeciwieństwie do judaizmu, chrześcijaństwo jest od samego początku skoncentrowane na obietnicy zmartwychwstania i wiecznego życia z Chrystusem. Ma naturę eschatologiczną. Chrześcijaństwo bez wiary w zmartwychwstanie jest, jak ujmuje to Paweł, „godne politowania” (1 Kor 15,18). W tej perspektywie uznanie gotowości na męczeństwo w imię wierności Chrystusowi za istotny i niezbędny element wiary wydaje się zupełnie oczywiste.

Chrzest wprowadza we wspólnotę z Chrystusem i jednocześnie wprowadza do wspólnoty Kościoła. Tertulian nazwał chrzest *sacramentum*. Zacerpnął to słowo z języka wojskowego, gdzie oznaczało przysięgę – święte słowo. Chrzest zatem jest przysięgą składaną Chrystusowi w momencie przyjęcia do Jego wojska – Kościoła. Natomiast w czwartym wieku popularny był obraz chrztu jako zapisywania do księgi, przyjmowania na obywatela miasta. Wojsko Chrystusa czy miasto święte – to obrazy Kościoła.

Te dwa wymiary chrztu – chrystologiczny i eklezjologiczny – są ze sobą ściśle powiązane i od samego początku chrześcijanie mieli niezwykle silne poczucie przynależności do Kościoła. Można je porównać do żydowskiej świadomości przynależności do ludu wybranego. To poczucie przynależ-

ności miało dwa wymiary: chrzest wprowadzał do konkretnej lokalnej wspólnoty Kościoła i do jednego powszechnego Kościoła. I jedno, i drugie było określane tym samym greckim słowem: *ekklesia*³.

Kościół lokalny był zatem uznawany nie tylko za fragment, ale też za reprezentację całego Kościoła powszechnego. Przez analogię do stoickiego słownictwa dotyczącego kosmosu i człowieka, można powiedzieć, że Kościół lokalny był przeżywany jako mikrokościół. Natomiast Kościół powszechny ogarnia nie tylko całą doczesną ziemię, ale obejmuje przede wszystkim rzeczywistość ponaddoczesną, tę, w której przebywa zmartwychwstały Chrystus wraz z odkupionymi przez siebie ludźmi. Takie duchowe, mistyczne rozumienie Kościoła jest absolutnie pierwotne i nie sposób przecenić jego znaczenia przy opisywaniu wczesnochrześcijańskiego rozumienia chrztu i duchowości pierwszych chrześcijan.

Dopiero wewnątrz tego duchowego pojmowania Kościoła rozwija się i kształtuje historyczny kształt Kościoła, w tym jego struktury.

³ Przy każdej okazji zwalczam rozpowszechnione w polskiej literaturze biblijnej, patrystycznej i generalnie teologicznej używanie słowa „gmina” na określanie pierwszych wspólnot chrześcijańskich. Już w Nowym Testamencie (zob. np. 1 Kor 16,1), a potem w pismach ojców apostołskich, lokalne wspólnoty są nazywane *ekklesia*. Stosowanie słowa „gmina” jest całkiem nieuzasadnione historycznie i fałszywe teologicznie. Lokalne Kościoły nigdy nie były gminami, takimi jak np. gminy żydowskie, które organizowały się oddolnie, samodzielnie. Kościoły były zakładane przez głoszącego Ewangelię i na ich czele stał biskup ustanawiany zgodnie z zasadami sukcesji apostołskiej lub jego przedstawiciel. Prawomocność wspólnoty chrześcijańskiej jako Kościoła zawsze jakoś opierała się na autorytecie apostołskim i, na mocy sukcesji, biskupim.

Eucharystia

Jezus ustanowił Eucharystię podczas wieczerzy paschalnej⁴, która była przez Żydów obchodzona raz do roku, ale już pierwsza wspólnota w Jerozolimie celebrowała Eucharystię często, w rytmie tygodniowym, a nie rocznym, i sposób Jej celebracji, a więc najpierw lektura Pisma, a potem sama Eucharystia, był wzorowany na liturgii synagogałnej⁵ i wieczerzy szabatowej. Bardzo szybko dniem Eucharystii stał się pierwszy dzień tygodnia⁶. Ten dzień przypominał jednocześnie: pierwszy dzień stworzenia, zmartwychwstanie, zesłanie Ducha Świętego i zapowiadał pierwszy dzień nowego stworzenia⁷. Taki rytm sprawowania Eucharystii trwał do końca starożytności. W trzecim wieku, najwcześniej chyba w Kartaginie, pojawił się obyczaj częstszego sprawowania Eucharystii, ale Eucharystia codzienna jako powszechna praktyka Kościoła zachodniego pojawiła się dużo później, już poza okresem, którym tu się zajmujemy.

⁴ Ta kwestia została przez nowożytnych biblistów dogłębnie przedyskutowana, gdyż Ostatnia Wieczerza nie spełnia wszystkich kryteriów wieczerzy paschalnej: nie było baranka, odbyła się przynajmniej o jeden dzień wcześniej, a nie w wigilię Paschy. Jednak Kościół starożytny nie miał żadnych wątpliwości co do tego, że Ostatnia Wieczerza była wieczerzą paschalną.

⁵ Najpierwsza grecka nazwa – *eucharistía* – jest przekładem hebrajskiego słowa *berakoth* – błogosławieństwo Boga, które oznaczało modlitwy błogosławieństw odmawiane przez ojca rodziny podczas uczty szabatowej. W *Didache* teksty tych szabatowych błogosławieństw stanowią integralną część modlitw eucharystycznych.

⁶ Niejako przy okazji chrześcijanie upowszechnili w całym Cesarstwie Rzymskim żydowski, tygodniowy rytm odmierzania czasu. Rzym pogański znał co prawda tygodniowy rytm żydowski, ale obliczał kolejne upływające dni inaczej: według Kalend, Non i Idów.

⁷ To oczywiście wiemy od Justyna: *Apologia* I,67 oraz *Dialog z Żydem Tryfonem* 41,4; 138,1–2.

Eucharystia niedzielna była zgromadzeniem Kościoła lokalnego i odmierzała rytm życia tego Kościoła. Doroczne świętowanie Paschy i Zesłania Ducha Świętego pojawiło się wkrótce, ale nie od razu. W najstarszych pismach ojców apostoelskich nie mamy jeszcze świadectw obchodzenia tych świąt.

Eucharystia była zgromadzeniem ochrzczonych. Tej zasady Kościół przestrzegał rygorystycznie. Wyróżniała ona chrześcijan i ich zgromadzenia od nabożeństw pogańskich. W Cesarstwie Rzymskim istniały bowiem niezliczone praktyki kultyczne, sanktuaria, a w nich mniej i bardziej uroczyste obrzędy religijne, prawie zawsze połączone ze składaniem ofiar, a często także z ucztami. Powszechna była praktyka otwartości tych obrzędów. Były dostępne dla każdego, kto chciał w nich uczestniczyć, a kapłani, obsługując kult w sanktuariach, nigdy nie pytali o wiarę uczestników. Często taki stan rzeczy bywa określany jako synkretyzm religijny, ale jego korzenie są bardzo głębokie. Starożytne kultury greckie i rzymskie w ogóle nie znały czegoś takiego jak ortodoksja. Liczył się obrzęd, jego przebieg, czasem nawet drobiazgowo pilnowano dokładności w odmawianych modlitwach i wykonywanych obrzędach. A więc kapłani sprawujący je musieli być przeszkoleni i pilnować poprawności kultycznej ceremonii. Natomiast pytanie uczestników o treść ich wiary – ortodoksję – zupełnie nie mieściło się w tamtejszych wyobrażeniach o religii.

Wiele obrzędów kultów pogańskich było wplecionych w oficjalne uroczystości państwowe czy miejskie i na odwrót: prawie każda taka uroczystość miała element kultyczny. A więc obrzędy religijne stanowiły integralną część życia społecznego i odmowa uczestnictwa w nich była od razu zauważalna.

Były dwa wyjątki. Żydzi mieli swoje obrzędy i raczej nie uczestniczyli w obrzędach pogańskich. Ale oni tworzyli wyodrębnione społeczności i mieli już wypracowany i zaakceptowany społecznie *modus vivendi* w miastach sta-

rożytnego świata. Drugim wyjątkiem, innego rodzaju, były misteria, których obrzędy były dostępne tylko nielicznym, wtajemniczonym. Te z kolei były z definicji elitarne, ale ich uczestnicy nie odmawiali udziału w powszechnych aktach kultu. A więc misteria nie wykluczały z życia społeczności miejskiej.

Zatem chrześcijanie, którzy odmawiali uczestnictwa w pogańskich ceremoniach i nie wpuszczali pogan na swoje nabożeństwa, musieli w sposób widoczny wyróżniać się w miastach Cesarstwa. To było podstawą oskarżeń: że są wrogami ludu, ateistami, że ich zgromadzenia są wyuzdanymi orgiami. Te ostatnie plotki karmiły się też zniekształconymi informacjami o spożywaniu Ciała Pańskiego i na ich podstawie powstawały niestworzone opowieści o tym, jak to chrześcijanie na swoich ucztach piją krew niemowlęcia.

Chrześcijanie nie zapraszali na Eucharystię nieochrzczonych, ale to nie znaczy, że jej przebieg jakoś specjalnie ukrywali. Najobszerniejsze opisy przebiegu Eucharystii niedzielnej i paschalnej zostawił Justyn, który około roku 160 w Rzymie napisał *Apologię* skierowaną do pogan: wyjaśniał im, że zarzuty wobec chrześcijan są zupełnie bezpodstawne i w ramach tych wyjaśnień szczegółowo opisywał przebieg chrześcijańskiej Eucharystii⁸.

⁸ W literaturze rozpowszechniona jest idea *disciplina arcani*. Wedle tej koncepcji chrześcijanie nie tylko nie dopuszczali nieochrzczonych do udziału w Eucharystii, lecz także starannie ukrywali przed poganami jej przebieg. *Apologia* Justyna wprost przeczy prawdziwości tej teorii. Natomiast faktycznie, powstałe w czwartym wieku katechezy chrzcielne Cyryla Jerozolimskiego zawierają wezwania do zachowania tajemnicy, ale nawet sam Cyryl wiedział, że jego wezwania są mało skuteczne.

Jednak w literaturze patrystycznej, i nie tylko patrystycznej, dotyczącej spraw duchowych powszechnie występuje zjawisko, które można w sensie przenośnym nazwać *disciplina arcani*. Otóż o tym, co najważniejsze, pisze się mało i nie wprost. Ale nie wynika to z jakiegokolwiek zewnętrznego, sformalizowanego zakazu, lecz

Niedzielną Eucharystią była więc miejscem zgromadzenia i tworzyła poczucie przynależności do Kościoła i odmienności od niechrześcijan, pogan. Budowała wyraźnie wyodrębnioną wspólnotę.

Od samego początku również Ciało Chrystusa było nazywane po prostu Eucharystią. Prastary obyczaj roznoszenia tej Eucharystii do chorych po niedzielnej mszy i zabierania jej do domów, aby karmić się nią codziennie, jest dobrze poświadczony. Możemy w tym zwyczaju widzieć odległe zaczątki praktyki adoracji, gdyż Ciało Chrystusa przechowywano z wielką pieczołowitością. Chleb Eucharystyczny był także znakiem jedności Kościoła powszechnego. Gdy biskupi odwiedzali inne Kościoły, zabierali ze sobą Chleb konsekrowany podczas Eucharystii w ich lokalnym Kościele.

W pierwszych wiekach Eucharystia była jedynym nabożeństwem gromadzącym cały Kościół lokalny. Co prawda chrześcijanie spotykali się na modlitwie psalmami – te wzory zostały przeniesione z obyczajów synagogałnych – w niektórych Kościołach odbywały się także spotkania poświęcone lekturze Pisma i słuchaniu homilii; ale te zebrania były fakultatywne, gromadziły tylko najgorliwszych. Eucharystia była zgromadzeniem całego Kościoła lokalnego. Nie znaczy to jednak, że gromadziła wszystkich członków Kościoła. Prawie na pewno nie wszyscy ochrzczeni byli obecni w każdą niedzielę w kościele. Z pierwszych wieków mamy na ten temat mało świadectw, ale te nieliczne, a także to, co wiemy o wielkości budynków kościelnych z tamtego czasu, pozwalają stwierdzić, że stuprocentowa frekwencja była raczej wyjątkiem, a nie regułą, i nie robiono z tego wielkiego problemu. Postanowienia synodów starożytnych nie są zbyt surowe dla opuszczających niedzielą Eucharystię.

z samej natury rzeczywistości duchowej. Nie można jej wiernie opisać słowami ze względu na jej tajemniczą naturę, a próby takiego zbyt szczegółowego opisu zwykle prowadzą do banalizacji zamiast do dobrego wyjaśnienia.

Także czwartowieczne katechezy chrzcielne nie eksponowały obowiązku Eucharystii niedzielnej jako pierwszorzędnego wymagania wobec ochrzczonych. Opisywana w rozdziale poświęconym duchowości anachoretycznej jej asakramentalność i generalny brak kontrowersji wokół tematu „mnich a Eucharystia niedzielna” także poświadczają, że choć Eucharystia była zgromadzeniem Kościoła, nie oznaczało to, że oczekiwano od każdego ochrzczonego regularnego w niej uczestnictwa. Możliwość udziału w Eucharystii była przywilejem wynikającym z chrztu. Poświadczą to fakt, że ekskomunika, zakaz udziału w Eucharystii, była traktowana jako najwyższa kara kościelna, faktycznie równoznaczna z wykluczeniem z Kościoła.

Justyn pisał, że chrześcijanie nie składają ofiar, czyli nie uczestniczą w ofiarnych obrzędach pogańskich. Chrześcijanie mieli mocne przekonanie, że ich Eucharystia jest czymś zupełnie innym w swej istocie, niż tamte obrzędy; jest przeżywaniem tajemnicy zbawienia. Jezus polecił uczniom powtarzanie Jego gestów i słów „To czyńcie na Moją pamiątkę”. Łukasz i Paweł dają tu słowo *anámnesis*. Justyn używa tego słowa do opisanego, czym jest Eucharystia. W jego wyjaśnieniu to wspomnianie nie ma charakteru spoglądania w przeszłość, a jest raczej przeżywaniem w teraźniejszości dzieła zbawienia i spojrzeniem w przyszłość⁹. Wydarzenia z przeszłości: śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa są fundamentem oczekiwania, życia w nadziei. Eucharystia opisana przez Justyna nie jest obrzędem nostalgii, ale nadziei. Ale motyw ofiarny był też obecny w Eucharystii. Śmierć Chrystusa była ofiarą. List do Hebrajczyków wskazywał na Jezusa jako ofiarę

⁹ Justyn, filozof, znał platońskie znaczenie tego słowa. Platon i jego komentatorzy słowem *anámnesis* opisywali poznanie duchowe, jedyne, które wiedzie do poznania prawdy. A więc w *Apologii* znaczenie słowa *anámnesis* wyrasta ponad upływ czasu: opisuje Eucharystię jako głębokie duchowe zjednoczenie z Jezusem w Jego śmierci i zmartwychwstaniu.

za grzechy. A więc pytanie o ofiarniczy wymiar Eucharystii musiało się pojawić. Justyn przedstawiał ją jako ofiarę czystą, duchową, w przeciwstawieniu do ofiar pogańskich, materialnych. Ireneusz, także starannie odróżniając Eucharystię od ofiar pogańskich, przedstawił ją jako ofiarę dziękczynną. Najlepiej oddaje jego myśl stwierdzenie, że jest to ofiara składana Bogu z Jego darów. Składa ją każdy uczestnik Eucharystii. Jest to podziękowanie za wszystkie dary Boga: stworzenie, zbawienie, obietnicę zmartwychwstania. Ireneusz wyraźnie nawiązuje do żydowskiego *berakoth*, błogosławieństwa Boga. Podkreśla również różnicę między Eucharystią a ofiarami żydowskimi. Tamte były ofiarami niewolników składanymi z nakazu Prawa, a Eucharystia jest ofiarą ludzi wolnych, składaną z potrzeby serca¹⁰.

Tradycja łacińska prawie od samego początku inaczej przeżywała i rozumiała ofiarniczy charakter Eucharystii. Świadkiem tej zachodniej tradycji jest Cyprian¹¹. Według niego Eucharystia jest powtórzeniem ofiary krzyżowej Chrystusa, natomiast ofiarnikiem jest kapłan, a nie cały lud. Cyprian nie używa określenia *alter Christus*, ale tworzy teologiczne podstawy do jego wprowadzenia¹². Skoro Eucharystia jest powtórzeniem ofiary Chrystusa, a ta ofiara wysłużyła łaski dla wszystkich ludzi, to i w każdej Eucharystii Bóg udziela swoich łask. Droga do uznania Eucharystii za ofiarę składaną

¹⁰ Teksty Ireneusza o Eucharystii jako ofierze czystej zob.: J. Słomka, *Pokarm i ofiara. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich*, Łódź 2000, rozdział: „Eucharystia ofiarą Nowego Ludu. Ireneusz”.

¹¹ Jego list 63. *O kielichu Krwi Pańskiej* jest pierwszym chrześcijańskim traktatem w całości poświęconym Eucharystii.

¹² Duchową inspirację dla takiego rozumienia Eucharystii, jako ofiary składanej przez kapłana, możemy znaleźć w liście Ignacego do Kościoła w Rzymie. Przedstawia on oczekujące go męczeństwo, jako spełnienie tego, co wykonywał, sprawując Eucharystię. Wtedy zostanie starty zębami dzikich zwierząt, stanie się chlebem eucharystycznym.

w konkretnej intencji stała otworem. Takie podejście stało się fundamentem dalszego rozwoju nauki i przeżywania Eucharystii w tradycji zachodniej.

W czwartym wieku Eucharystia rozwija się w uroczystą liturgię. Oczywiście od samego początku celebracja eucharystyczna miała charakter sformalizowany i świąteczny, ale nie był on jeszcze aż tak ceremonialny. A więc właśnie drugiej połowy czwartego wieku sięgają korzenie czterech wielkich tradycji liturgicznych: rzymskiej i mediolańskiej (Ambrożego) na Zachodzie oraz Bazylego i Jana Chryzostoma na Wschodzie. Tradycja zachodnia nadaje celebracji liturgicznej oprawę stosowną do nowego statusu chrześcijaństwa jako religii państwowej. Jej wspaniałość ma pokazywać potęgę Boga i Kościoła, budzić pragnienie nieba i być wyobrażeniem wspaniałości dzieł Bożych. Natomiast liturgie wschodnie, oprócz tego wymiaru, są kształtowane również przez coraz bardziej neopłatoński charakter tamtej teologii. Oto liturgia ziemską jest odbłaskiem liturgii niebiańskiej, oknem na świat duchowy, i wobec tego każdy jej element ma swoje głębokie, duchowe znaczenie, jest ziemskim obrazem jakiegoś fragmentu świata pozazmysłowego. Tak rozumiana liturgia jest podstawą struktury dzieł Pseudo-Dionizego Areopagity.

Co ciekawe, w pierwszych pięciu wiekach Eucharystia nie doczekała się żadnego obszernego traktatu na swój temat. Za pierwsze pismo w całości jej poświęcone uchodzi wspomniany już list 63. Cypriana. Ma on charakter interwencyjny, ale faktycznie, przy okazji zwalczania błędu akwarian, Cyprian wyklada swoje rozumienie Eucharystii jako ofiary, powtórzenia ofiary Chrystusa na krzyżu. Ale potem mamy tylko fragmenty katechez chrzcielnych oraz porozrzucane mniejsze lub dłuższe wzmianki. Jest jeszcze Jan Chryzostom i jego *Dialog o kapłaństwie*, gdzie przy okazji przedstawia Eucharystię jako straszliwą tajemnicę. Jego intencją jest przestroga, aby kapłani nie wazyli się podchodzić do ołtarza niedbale albo nieczyści z powodu grzechu. Także Augustyn w swojej ogromnej rozmiarach twórczości teologicznej bar-

dzo mało pisze o Eucharystii. W zasadzie tylko wtedy, gdy zachodzi potrzeba, przypomina podstawowe sprawy i napomina, aby nie przyjmować Komunii niegodnie.

Oznacza to, jak sądzę, że Eucharystia była przeżywana głęboko w duchu i niekontrowersyjnie, toteż ojcowie nie uznawali za stosowne pisanie o niej osobnych traktatów. Była oddechem życia Kościoła tak oczywistym, że nie trzeba było i nie bardzo wypadało zbyt dużo na jej temat nauczać.

Pismo Święte

Chrześcijaństwo jest religią osoby, Jezusa Chrystusa, a nie księgi, jak na przykład judaizm. Od samego początku głoszenie Dobrej Nowiny było głoszeniem Jezusa Chrystusa, który prawdziwie narodził się, umarł na krzyżu i zmartwychwstał. Wiara rodziła się ze słuchania. Także katechezy chrzcielne nie były zbudowane na historii biblijnej, a nawet nie opowiadały ziemskiego życia Jezusa, ale ich strukturę wyznaczały kolejne artykuły wyznania wiary. Katechumeni nie dostawali do ręki Pisma Świętego, aby je czytać. Mieli nauczyć się na pamięć wyznania wiary, modlitw, przykazań Bożych. Natomiast rytm życia religijnego wyznaczała niedzielna Eucharystia z liturgią Słowa, w skład której wchodziła homilia, a więc słowa Pisma stawały się pokarmem duchowym chrześcijan.

Aż do końca czwartego wieku przeważają cykle homilii komentujących w sposób ciągły poszczególne księgi Pisma Świętego. Zapewne powstawały one w dwojakim kontekście: przede wszystkim w kolejne niedziele czytano w sposób ciągły Biblię. Natomiast co gorliwsi chrześcijanie gromadzili się w tygodniu, aby czytać Pismo i słuchać objaśnień, homilii do wysłuchanego fragmentu. Zachowane pisma ojców Kościoła pokazują nam, że homilia była najwcześniejszą i przez długi czas podstawową formą głoszenia Słowa w zgromadzeniu kościelnym. Kazanie tematyczne staje się popularne w późniejszym okresie. Na przykład największy

kaznodzieja spośród ojców, Jan Chryzostom, głosił i jedno, i drugie.

Ojcowie kochali Pismo Święte, jak Chrystusa obecnego tu, na ziemi. Słowa Pisma były słowami wyznania wiary, modlitwy, pouczenia.

Orygenes jako pierwszy sformułował teologię Pisma jako Słowa Boga. Najkrócej mówiąc, stwierdził, że słowa Pisma zapisane ludzkim językiem w księdze są obecnością tu, w materialnym świecie, Słowa, niejako przedłużeniem Jego Wcielenia. A więc lektura Pisma jest jednoczeniem się ze Słowem, które odsłania nam Ojca. Wobec tego powinna odbywać się w Duchu.

Hieronim całkowicie w duchu Orygenesusa pisał: „Apostoł Paweł napisał, że Chrystus jest mocą i mądrością Bożą; otóż ten, kto nie zna Pisma, nie zna mocy i mądrości Bożej. A zatem nieznajomość Pisma jest nieznajomością Chrystusa”¹³.

Najlepiej sposób obecności Pisma Świętego w twórczości ojców oddaje fragment z wprowadzenia do kolejnego wydania *Wyznań* Augustyna. Tłumacz, Zygmunt Kubiak, pisze o Augustynie, ale jego słowa można odnieść do całego piśmiennictwa ojców Kościoła: „W niniejszym, piątym polskim wydaniu *Wyznań* nie podaję pod tekstem lokalizacji odniesień Augustyna do Biblii. Cała bowiem jego książka jest przeniknięta Pismem Świętym. [...] Rzecz polega na tym, że Augustyn myśli Pismem Świętym”¹⁴.

Ten sposób głoszenia Słowa, polegający na tworzeniu wypowiedzi z fraz Pisma Świętego, nie był jednak tylko powierzchownym obyczajem. Był on oparty na mocnym fundamencie teologicznym. Ojcowie czytali i komentowali

¹³ *Komentarz do Izajasza 1*.

¹⁴ Z. Kubiak, *Wstęp*, w: Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, wyd. 5, Kraków 2002, s. 23. Augustyn przebył długą drogę, zanim tak głęboko zanurzył się w słowach Pisma. Jak wiemy z *Wyznań*, w młodości, rozkochany w pięknie literatury, próbował czytać Pismo Święte, ale się zniechęcił, zrażony niedoskonałościami jego stylu.

Pismo, używając typologii i alegorii, cenili także literę Pisma; ale podstawowym kluczem interpretacyjnym była zasada, że Pismo jest Słowem Boga danym nam dla naszego zbawienia i pożytku duchowego.

Jak widzimy, Pismo Święte zajmowało w nauczaniu chrześcijańskim miejsce centralne, ale nie stanowiło początku tego nauczania. Natomiast pytanie o miejsce Pisma w całej formacji chrześcijanina jakoś łączy się z pytaniem o stosunek chrześcijan do kultury, w której rozwijał się Kościół. Przez pierwsze wieki chrześcijanie w zasadzie polegałi na szkolnictwie rzymskim, gdzie nauka opierała się w całości na studium tekstów klasycznych: głównie mitów, a potem tekstów filozofów. Narzekał na to już Tertulian, ale do głowy mu nie przyszło, żeby tworzyć odrębne, chrześcijańskie szkolnictwo oparte na studium Biblii. Jedyne co wymyślił, to postulat, żeby chrześcijanie nie byli nauczycielami w szkołach. Argumentował, że nauczyciel podaje wiedzę, w tym teksty o bogach, wobec tego zachęca do oddawania im czci. A uczeń jest tylko tym, który przyjmuje i może sam odróżnić zdrowy pokarm od truciźny¹⁵.

Zupełnie przeciwne podejście do tego problemu miał Orygenes. On wymagał od swoich uczniów, aby najpierw gruntownie studiowali nauki świeckie. Według niego, studium Pisma Świętego jest pożyteczne tylko dla chrześcijan dojrzałych, uformowanych także intelektualnie. Co więcej, był on przekonany, że przedwczesna, podjęta bez przygotowania lektura Pisma może przynieść wielkie szkody duchowe.

Augustyn, który w młodości nauczał retoryki, co zresztą wspominał fatalnie, podążał po śladach Tertuliana, ale miał już konkretne propozycje. Postulował zastąpienie wykształcenia klasycznego nauką od początku opartą na Piśmie Świętym. Za jego życia pozostało to w sferze niezobowiązujących spekulacji. Także później, nawet gdy rozwinęły się szkoły klasztorne, w Kościele nie zrezygnowano

¹⁵ Zob.: Tertulian, *O bałwochwalstwie* 10.

z wykształcenia klasycznego i czytania autorów pogańskich.

Słowa Pisma nie są jednoznaczne i już w pierwszych dzieścioleciach życia Kościoła stwierdzono, że można je interpretować na najróżniejsze sposoby, także ewidentnie heretycko. Pierwszą odpowiedzią Kościoła było ustalenie, że to reguła wiary, która od początku stanowiła podstawę głoszenia Ewangelii, jest w trakcie sporów dogmatycznych podstawowym kryterium interpretacyjnym dla słów Pisma. Jednak dyskusje o sposobach interpretacji Pisma trwały przez cały czas ojców i stanowią jeden z istotniejszych wątków literatury patrystycznej. Temat ten należy do najobszerniejszych w studium ojców Kościoła i, choć w pewnym stopniu dotyczy duchowości, nie jesteśmy w stanie tutaj choćby najbardziej skrótowo go podjąć.

Ostatecznie na początku czwartego wieku, w trakcie kontrowersji ariańskiej, okazało się, że słowa Pisma nie wystarczą do precyzyjnego zdefiniowania ortodoksji. W tej sytuacji Kościół nie próbował narzucić obowiązującej interpretacji poszczególnych tekstów Pisma, a do sformułowania tekstu dogmatu użył słownictwa spoza Pisma, wziętego z filozofii greckiej. Ale nie oznaczało to żadnej degradacji, odsunięcia na drugi plan Pisma Świętego i jego słownictwa. Pozostało ono językiem Kościoła, przede wszystkim modlitwy Kościoła, a słownictwa filozoficznego używano tylko tyle, ile to było konieczne.

Modlitwa

Przez chrzest katechumen wchodził do Kościoła i jednocześnie był wprowadzany w świat chrześcijańskiej modlitwy. To doprecyzowanie, że chodzi o modlitwę chrześcijańską, jest ważne, gdyż starożytny świat był pobożny, zatem modlitwa, rozumiana jako błaganie bogów o łaski, była wtedy czymś powszechnym. Jak już wielokrotnie wspominałem, życie w Cesarstwie Rzymskim było przesycane różnego rodzaju

aktami kultu, a wśród nich było także wiele praktyk indywidualnych o charakterze modlitewnym, przy czym granica między modlitwą a magią i zaklęciem była bardzo płynna. Generalnie postawa pobożności była ceniona¹⁶, jej przeciwieństwo zaś – bezbożność – w odczuciu społecznym, także wśród inteligencji, zasługiwało na potępienie.

A więc nie chodziło o rozbudzenie pobożności, ale o to, aby modlitwa nie była bałwochwalstwem. Chrześcijanie – w odróżnieniu od modlitw pogan, którzy czcili bożki – modlili się wyłącznie do prawdziwego Boga. Chrześcijańska modlitwa tak różniła się od modlitw pogańskich, jak Eucharystia od ofiar składanych bożkom. Dlatego integralną częścią katechez chrzcielnych było pouczenie o modlitwie.

Mimo wszystkich sporów i oskarżeń Żydów o to, że nie rozpoznali Mesjasza, Kościół nigdy nie negował faktu podstawowego, że Bóg Starego Testamentu jest Bogiem Jezusa Chrystusa¹⁷. Wobec tego, choć ich kult ofiarniczy zapisany w Prawie był odrzucany, a ojcowie wielokrotnie przedstawiali żydowski kult, a więc i sposób modlitwy, jako już nieaktualny, bo przeminął razem z Prawem, teksty modlitw starotestamentalnych zostały w całości przyjęte. W praktyce również żydowskie obyczaje modlitewne były przejmowane przez Kościół.

W nauce modlitwy na pierwszym miejscu stawiana była zatem troska o ortodoksję, o to, by modlitwa nie była bał-

¹⁶ Rozpoczynając swoją mowę na Areopagu, Paweł, co prawda z dużą dozą ironii, chwali słuchaczy za pobożność.

¹⁷ Ale nawet takie stwierdzenie rodziło się w dyskusjach. Dokładnie przeciwną tezę głosił m.in. Marcjon. Uważał on, że Jezus jest wysłańcem Boga, Ojca miłosiernego, a nie surowego Jahwe, Boga Żydów. Wobec tego postulował m.in. odrzucenie Starego Testamentu. W połowie drugiego wieku przez kilka lat głosił swoje tezy w Kościele w Rzymie, zanim doczekał się definitywnego potępienia. Generalnie chrześcijanie pierwszych wieków byli dziećmi tamtego świata i kochali dyskusje na tematy religijne. Ojcowie wielokrotnie krytykowali w swoich kazaniach to nadmierne zamięłowanie do dysput teologicznych.

wochwalstwem, ale chwałą prawdziwego Boga. W pouczeniach udzielanych podczas katechez chrzcielnych ta troska wyrażała się w pilnowaniu słów modlitwy. Modlitwy spontaniczne, ekstatyczne, jakie znamy choćby z Listów Pawła do Koryntian, w ciągu drugiego wieku w Kościele zanikły.

Oczywiście pierwszymi słowami modlitwy, jakich uczono katechumenów były słowa „Ojcze nasz”. Katechumeni uczyli się ich na pamięć i w ten sposób mieli już punkt oparcia. Z reguły w katechezach słowa Modlitwy Pańskiej były opatrzone komentarzem. Dzięki temu posiadamy obszerny zbiór patrystycznych komentarzy do Modlitwy Pańskiej. Jest on bardzo ciekawy i sama jego analiza byłaby samodzielnym, obszernym studium teologiczno-duchowym¹⁸. Także słowa wyznania wiary, których uczono katechumenów, były zawsze traktowane jako modlitwa, wyznanie wiary było bowiem oddaniem chwały prawdziwemu Bogu. Trzecim kościelnym tekstem modlitewnym była formuła oddania chwały Bogu. Pojawia się ona w listach Nowego Testamentu, a także często na początku i na końcu listów ojców. Miała sporo różnych form. Najpóźniej w drugim wieku jako dominująca została przyjęta formuła: „Chwała Ojcu przez Syna w Duchu Świętym”. W wyniku sporów arian, w drugiej połowie czwartego wieku przyjęła się wprowadzona przez Bazylego formuła: „Chwała Ojcu i Synowi, i Duchowi Świętemu”. Jak widać, słowa modlitwy i słowa ortodoksji są ze sobą nierozdzielnie połączone.

Generalnie w Kościele przyjęto zasadę, że bezpiecznymi słowami modlitwy są słowa Pisma Świętego. Pośród nich oczywiście najważniejsze są psalmy. Kościół przejął od żydów, z obyczajów synagogałnych, praktykę regularnego spotykania się, kilka razy dziennie, na modlitwie psalmami. Mamy wiele świadectw takich praktyk, między innymi u Tertuliana¹⁹.

¹⁸ Polskie antologie tych komentarzy: zob.: bibliografia.

¹⁹ Zob.: Tertulian, *O modlitwie* 25–27. Oczywiście Tertulian interpretuje dla uzasadnienia godzin modlitwy teksty z Ewangelii.

Tak więc gdy Pachomiusz pisał swoją regułę, taki zwyczaj był już w Kościele dobrze zakorzeniony, bo pojawia się on w tej regule jako dojrzała, oczywista forma modlitwy wspólnej.

Wspólna modlitwa psalmami dość szybko stała się wspólnym śpiewem psalmów. Na pewno było to częste na początku czwartego wieku. Nieco później do psalmów zaczęto dołączać hymny, niebędące już tekstami biblijnymi. Dzięki Augustynowi najbardziej znana jest historia hymnów, które układał i komponował Ambroży. Sam Augustyn generalnie bardzo cenił śpiew na modlitwie. Powszechnie znane jest przypisywane mu niesłusznie powiedzenie: „Kto śpiewa, dwa razy się modli”²⁰. Ale w *Wyznaniach* daje świadectwo rozterkom w tej materii. Bo piękno zmysłowe śpiewu potrafiło go odwozić od skierowania ducha ku Bogu i zatrzymać na tym, co zmysłowe, ale też to samo piękno śpiewu wznosiło jego duszę ku Bogu. Przy okazji Augustyn poświadcza, że już Atanazy zalecał bardzo oszczędne stosowanie śpiewu podczas odmawiania psalmów²¹.

Pod koniec drugiego i na początku trzeciego wieku powstały trzy traktaty o modlitwie: wspomniany już tekst

Nic nie wspomina o tym, że taki obyczaj mieli Żydzi. Ale trudno sobie wyobrazić, by Apostołowie i inni Żydzi, którzy uwierzyli w Chrystusa, nie przenieśli swych zwyczajów modlitewnych do Kościoła.

²⁰ Tego powiedzenia (*Qui /bene/ cantat bis orat*) nie ma w zachowanych tekstach Augustyna. Najbliższe znaczeniowo możemy znaleźć w *Objaśnieniu psalmu 72,1*, gdzie Augustyn podaje swoje rozumienie hymnu. Otóż hymn to oddanie chwały Bogu w śpiewie. Dalej pisze: *Qui enim cantat laudem, non solum laudat, sed hilariter laudat, qui cantat laudem, non solum cantat, sed ama eum, quem cantat.* (Kto zatem wyśpiewuje chwałę, nie tylko chwali, ale radośnie chwali. Kto wyśpiewuje chwałę, nie tylko śpiewa, ale i kocha tego, komu śpiewa).

²¹ *Wyznania* 10,33. Polecam ten tekst, bo jest piękny, doskonale oddaje wielką wrażliwość Augustyna i pokazuje, że jego pochwała śpiewu na modlitwie wcale nie była bezkrytyczna.

Tertuliana, gdzie mamy najwięcej informacji praktycznych, mocno od niego zależny traktat Cypriana i, zupełnie od nich inny, tekst Orygenes, napisany dla dojrzałych w wierze przyjaciół, a nie jako katecheza chrzcielna. Każdy z tych traktatów jest ciekawy, ale to Orygenes podejmuje problematykę ściśle teologiczną, usiłuje wyjaśnić sens modlitwy chrześcijańskiej, wychodząc od chrześcijańskiego rozumienia Boga oraz relacji człowieka do Boga²².

Orygenes najpierw podejmuje temat wstępny, pytanie o samą możliwość nauczania się modlitwy. Otóż modlitwa jest dziełem Ducha. A więc tak naprawdę nie można się jej nauczyć w takim sensie, w jakim zdobywa się wiedzę w szkole. Następnie Orygenes przechodzi do zagadnienia podstawowego. Bóg jest stwórcą całego świata i wszystko tutaj dzieje się zgodnie z Jego wolą. Wobec tego powstaje pytanie: jaki jest sens modlitwy, skoro i tak Bóg wszystko zawczasu przewidział, przygotował? Takie pytanie stawiali między innymi gnostycy negujący realność wolnej woli człowieka. Orygenes traktuje je poważnie. Stwierdza, że to wszystko, co dzieje się na ziemi, także nierówności między ludźmi czy katastrofy, faktycznie są z Bożego postanowienia, a zatem nie ma sensu modlitwa o zmianę tych zewnętrznych okoliczności. Natomiast to, co dzieje się w duchu: nawrócenie człowieka, jego trwanie w Duchu lub odejście od Boga, to wszystko jak najbardziej winno być przedmiotem naszych błagań modlitewnych, bo w tej sferze Bóg współdziała z człowiekiem²³. Taki nacisk na to, że modlitwa chrześcijańska jest wyłącznie duchowa, miał pokazać jeszcze jedną zasadniczą różnicę między modlitwą chrześcijan a błaganiami,

²² Ten temat szerzej omawiam dalej, w rozdziale poświęconym Orygenesowi.

²³ Takie postawienie sprawy prowadzi Orygenes do osobliwej, jedynej w całej literaturze patrystycznej, interpretacji wezwania „Chleba naszego powszedniego daj nam...”. Otóż jest to, według niego, prośba wyłącznie o pokarm dla duszy, czyli o Słowo. Zob.: Orygenes, *O modlitwie* 27.

które poganie kierują do swoich bożków: modlitewne prośby pogan były wyłącznie materialne, doczesne.

Choć nie napisał osobnego traktatu na ten temat, wiele miejsca modlitwie w swoich pismach poświęcił Klemens Aleksandryjski. Znajdziemy tam mnóstwo informacji praktycznych o modlitwie indywidualnej i wspólnej, ale najwięcej miejsca Klemens poświęca modlitwie rozumianej jako duchowe jednoczenie się z Bogiem. To on właśnie, chyba jako pierwszy, określił modlitwę jako „rozmowę z Bogiem”. Ale pojęcie „rozmowa” jest rozumiane przez niego bardzo szeroko, jako wszelkiego rodzaju obcowanie człowieka z Bogiem, nawet bez słów²⁴.

Podstawowa zasada, że kult i chwała należą się tylko Bogu, a oddawanie chwały stworzeniu jest bałwochwalstwem, długo powstrzymywała jakikolwiek rozwój kultu maryjnego, a także kultu aniołów czy świętych. Co prawda apostołowie²⁵

²⁴ „Jest zatem modlitwa, żeby się tak zuchwale wyrazić, rozmową (gr. *homilia*) z samym Bogiem. Choćbyśmy nawet tylko szeptem lub nawet nie otwierając ust, przemawiali samym tylko milczeniem, w głębi duszy krzyczymy. Przecież Bóg słyszy bez żadnej przeszkody wewnętrzny głos naszego serca” (*Kobierce* VII, 39,6). Użyte przez Klemensa greckie słowo *homilia* oznacza przebywanie razem, wspólnotę i rozmowę. Jak widać w przytoczonym tekście, Klemens, gdy pisze o modlitwie jako rozmowie, nie zapomina o tym, że Bóg jest nieskończenie wyższy od człowieka, a więc ta rozmowa nie przypomina rozmowy dwóch ludzi, którzy zasadniczo są sobie równi w człowieczeństwie. Trzeba o tym pamiętać, gdyż Klemensowa formuła wyrwana z kontekstu może prowadzić do zupełnie fałszywego rozumienia chrześcijańskiej modlitwy. Warto odnotować, że *Katechizm Kościoła Katolickiego* nie nazywa modlitwy rozmową z Bogiem.

²⁵ W drugim wieku Kościoły azjatyckie spierały się z Kościołem rzymskim m.in. o datę świętowania Wielkanocy. W tym sporze istotny był argument autorytetu apostołowego. Otóż prawo do powoływania się na autorytet apostołowski opierano nie na fakcie, że to sam Apostoł założył ten Kościół lokalny, ale na argumentie „grobu Apostoła”. Rzym wskazywał na groby Piotra i Pawła, a Koś-

i męczennicy byli otaczani czcią w Kościele już w pierwszych wiekach, ale wyłącznie w ramach wiary w „świętych obcowanie”. Byli oni wybraną częścią Kościoła, już radowali się z Chrystusem w Jeruzalemie niebieskim. Zwyczaj celebrowania Eucharystii w dniu chwalebnej śmierci męczenników był radosnym świętowaniem ich narodzin dla nieba. Poza tym, skoro wyznawcy na ziemi mogli udzielać pokoju kościelnego upadłym, tym bardziej męczennicy w niebie mogli wstawiać się za słabymi wiernymi²⁶.

Kult Maryi został oficjalnie dopuszczony po orzeczeniach soboru efeskiego. Natychmiast rozkwitł, zwłaszcza na Wschodzie i w chrześcijaństwie syryjskim, co potwierdza istnienie wśród chrześcijan trwałego, głębokiego i narastającego pragnienia, aby móc oddawać cześć także Maryi. O tym, że od pierwszych wieków narastała taka potrzeba serca, aby móc otaczać czcią Maryję, aniołów, świętych, świadczą między innymi liczne apokryfy.

Post i jałmużna

Post, świadome powstrzymywanie się od pokarmu i napoju w określonych okresach lub po prostu przez pewien czas, jest praktyką znaną od bardzo dawna. Stary Testament wspomina o poszczeniu okazjonalnie, ale te wzmianki wskazują, że była to praktyka częsta, a jej duchowe znaczenie było powszechnie uznane. Jezus przed rozpoczęciem nauczania pościł przez czterdzieści dni i o poście uczył.

W Kościele posty praktykowano od samego początku. Praktyki postne były nie tylko indywidualne, ale przede wszystkim

cioły azjatyckie – na grób Jana Ewangelisty. A więc to grób w jakiś sposób był świadectwem trwałej obecności Apostoła w tym, a nie innym Kościele lokalnym.

²⁶ Więcej na ten temat znajduje się w rozdziale o nurcie męczeńsko-eschatologicznym.

kim eklezjalne i jako takie podlegały jurysdykcji biskupów. Zachowane akta synodalne z pierwszych wieków pokazują, że ustalenia dotyczące postów stanowiły jeden z ważnych tematów obrad i postanowień synodalnych. Ich charakter wskazuje, że biskupi musieli nie tyle zachęcać, co powstrzymać nadmierną gorliwość wiernych.

Idea regularnego postu w określone dni tygodnia została przejęta z judaizmu i natychmiast posłużyła do zaznaczenia przez chrześcijan własnej odrębności. *Didache*, najbardziej judeochrześcijańskie spośród pism ojców apostołskich, daje tutaj wymowne świadectwo. Autor, katecheta przypominający czytelnikom poprawne praktyki eklezjalne, przestrzega, aby pościli w środy i piątki, a nie w poniedziałki i czwartki, jak to czynią obłudnicy (w domyśle: żydzi, którzy nie uznali Chrystusa)²⁷.

Wzmianki o poście, w których prawie zawsze pojawia się krytyczne odniesienie do praktyk żydowskich, są rozsiiane w pismach ojców apostołskich. Nie ma w nich zachęt do postu, bo te nie były konieczne. Natomiast jest zawsze wezwanie, aby post był połączony ze skrucą serca, odwróceniem się od grzechu i jałmużną. Ten motyw połączenia postu i miłosierdzia względem ubogich pozostał na stałe w nauczaniu ojców. Szczególnie często powracał do niego Leon Wielki w swoich kazaniach na Wielki Post.

Pierwszym większym pismem chrześcijańskim poświęconym problematyce postu jest Tertuliana *O poście przeciw psychikom*. Jest to dzieło z okresu późnej twórczości Tertuliana, kiedy był już skłócony z hierarchią kościelną, był montanistą. Broni on, przeciw kościelnym ograniczeniom, surowych praktyk postnych montanistów, a przy okazji daje wykład biblijnej argumentacji uzasadniającej obowiązek postu jako Bożego polecenia. Nadmierne posty były nie tylko domeną rygorystów chrześcijańskich, ale bywały także znakiem sym-

²⁷ Zob.: *Didache* 8,1.

patii gnostyckich, później manichejskich²⁸. Dlatego nie dziwią wspomniane wyżej liczne ustalenia synodalne, ograniczające praktyki postne.

Natomiast w literaturze monastycznej temat postu jako podstawowej praktyki ascetycznej pojawia się regularnie. Także w licznie zachowanych kazaniach z czwartego i piątego wieku raz po raz pojawiają się zachęty do postu wskazujące na jego błogosławione skutki i zawsze zalecające, a nawet nakazujące łączenie postu z jałmużną. Taką wielką pochwałą postu oraz zebraniem wielu motywów biblijnych i zachęt duchowych są dwa kazania Bazylego o poście²⁹. Bazyli odwołuje się wielokrotnie do Starego Testamentu, ale i tak zaczyna od zastrzeżenia, że żydowski sposób poszczenia przeminął.

²⁸ Na temat różnic w sposobie rozumienia i praktykach postnych między katolikami i manichejczykami pisał Augustyn w dziele *Obyczaje Kościoła katolickiego i obyczaje manichejczyków*.

²⁹ PG 31,163–198. Nie ma polskiego tłumaczenia.

Dwa nurty duchowości

Opisany w poprzednim rozdziale wspólny fundament tożsamości i duchowości od samego początku istnienia Kościoła był przeżywany na różne sposoby. W niniejszym opracowaniu wyróżniam dwa nurty. Oczywiście nie jest to jedyna możliwa klasyfikacja. Można życie duchowe w Kościele pierwszych wieków opisać inaczej, w inny sposób pogrupować tworzące go sposoby życia. Dość powszechne jest przeciwstawianie chrześcijaństwa nawiązującego do tradycji żydowskiej, czyli judeochrześcijaństwa, tendencjom silnie hellenizującym, wręcz odcinającym się od judaizmu. Inny często spotykany podział, to rozróżnienie na chrześcijaństwo greckie i łacińskie. Wszystkie te podziały oddają faktyczne wewnętrzne zróżnicowanie Kościoła. Jednak sądzę, że dla naszego celu pożyteczne jest właśnie takie ujęcie, jakie prezentuję poniżej.

Duchowość męczeńsko-eschatologiczna

Ten typ duchowości, skoncentrowany na eschatologii i wyśławiający męczeństwo, spotykamy już w Nowym Testamencie. Tak przeżywają swoją świeżo przyjętą wiarę liczne Kościoły założone przez Pawła Apostoła. Również Listy Janowe i Apokalipsa są świadectwem właśnie takiego klimatu duchowego, który panował w młodych Kościołach Azji. Duchowość ta bowiem rozwinęła się przede wszystkim w drugim wieku w Kościołach Azji (dzisiejsza Turcja). Stamtąd promieniowała na Rzym, Afrykę Północną, a nawet Aleksandrię.

Główne źródła, dzięki którym możemy ją odtworzyć, oprócz wspomnianych już pism nowotestamentowych, to: *Didache*, *Listy Ignacego Antiocheńskiego*, pisma Melitona z Sardes i w ogóle wszelkie teksty kwartodecymańskie, obszerne opisy w *Historii kościelnej* Euzebiusza z Cezarei, pisma Hipolita, Tertuliana. Ważnym tekstem jest *Męczeństwo Perpetuy i Felicyty*. Co ciekawe, większość pism z obszaru Azji z drugiego i początków trzeciego wieku, które mogłyby poszerzyć naszą wiedzę o życiu tamtego Kościoła, zaginęła. Mamy tylko liczne spisy tytułów i dzięki temu wiemy, że takie pisma istniały i było ich dużo.

Fundamentem duchowości męczeńsko-eschatologicznej jest entuzjastyczne przyjęcie obietnicy życia z Chrystusem w Jego Królestwie. Ten entuzjazm każe patrzeć na całą rzeczywistość doczesną jako na coś już zupełnie nieistotnego, wręcz przeszkodę na drodze do prawdziwego życia, i rodzi niecierpliwość, aby jak najszybciej, już, natychmiast, znaleźć się w nowym świecie, gdzie czeka na nas Chrystus¹. Ten Chrystus poprowadzi nas do Ojca, ale przedmiotem żarliwej, pełnej emocji tęsknoty jest On, Człowiek, który umarł i zmarływyszedł, i powtórnie przyjdzie, aby nas zabrać do siebie.

Ta duchowość zdecydowanie przyjmuje optykę chrystologii oddolnej. Niecierpliwość oczekiwania na spotkanie z Chrystusem ma dwa wymiary. Po pierwsze jest indywidualna i z niej rodziło się pragnienie męczeństwa². Po drugie

¹ Tej niecierpliwości towarzyszyła ciekawość odnośnie do tego, jak będzie wyglądała paruzja i nowy świat. Odpowiedzią były pro-roctwa i apokalipsy. Apokalipsa Jana jest tutaj znakomitym świadectwem, ale podobnych tekstów powstało wtedy więcej.

² Gotowość na męczeństwo jest wpisana w fundament wiary chrześcijańskiej, o czym już wspominaliśmy. Ale tu mamy do czynienia z czymś więcej: z żywym pragnieniem. Perpetua wspomina, jak – zanim jeszcze zostali uwięzieni – spotkali się w gronie przyjaciół i rozmawiali o tym, jaką kto chciałby zginąć męczeńską śmiercią. Biskupi musieli powstrzymywać takie zapędy. Przede wszystkim stanowczo zabraniali samodzielnego zgłaszania się do

– dotyczy obiecanego powrotu Chrystusa, paruzji. Jej wyrazem jest millenaryzm. Literalnie millenaryzm nawiązywał do słów z Apokalipsy 20,1–7, gdzie wprost jest mowa o tysiącletnim królowaniu męczenników z Chrystusem. Wczytując się w tę obietnicę, millenaryści oczekiwali na historycznie bliskie zakończenie historii tego świata, jeszcze za ich życia³. Millenaryzm był więc pewnym sposobem rozumienia historii: historia jest oczekiwaniem na rychłe wydarzenie, które położy kres wszystkim dzisiejszym nieszczęściom. Można w nim dostrzec echa żydowskiego oczekiwania na Mesjasza.

Bliska millenaryzmowi, ale odwołująca się do słów Jezusa o Pocieszycielu (J 14,26), była koncepcja Tertuliana. Otóż według niego, Jezus zapowiedział, że w określonym momencie historii Jego obietnica dotycząca posłania Pocieszyciela spełni się i wtedy nastąpi epoka Ducha. W epoce Ducha ci, którzy należą do Chrystusa, doskonali, będą żyli bezgrzesznie właśnie dzięki napełnieniu mocą Ducha Świętego – Parakleta. W ten sposób Tertulian podzielił historię świata na trzy epoki. Pierwsza epoka, czyli Stary Testament, jest czasem Ojca, prawa, surowości. Druga – trwająca za życia Tertuliana – to jest czas Syna, łaski, ale i wyboru, czy jest się z Chrystusem, czy przeciw Niemu. Trzecia epoka, która ma dopiero

władz rzymskich, aby wyznać wiarę i zostać skazanym. Wobec tego przyjęto rozstrzygnięcie, że – dopóki jest to możliwe – należy uciekać przed prześladowaniem. Ale gdy już wierzący stanie przed trybunałem, odmowa wyznania Chrystusa jest zdradą. Tertulian szydził z takiego ustalenia, a Cyprian, uciekając przed prześladowaniem do wiejskiej posiadłości, postąpił dokładnie według niego.

³ Generalnie literalna, dosłowna interpretacja Pisma Świętego była w opisywanych środowiskach bardzo rozpowszechniona. Szukano w Piśmie dokładnych informacji o tym, co, kiedy i jak będzie się działo. Łączyła się ona także z rygoryzmem moralnym, o którym piszę nieco dalej. Po prostu słowa Chrystusa trzeba wypełnić co do joty, a nie rozważać je przez kolejne interpretacje.

nadejść – to czas Ducha⁴. Ale zanim nastanie epoka Ducha, który ogarnie cały świat, Duch już teraz został dany wybranym, wyznawcom Chrystusa. Życie oczekujących na przyjście Chrystusa jest życiem w Duchu. Działanie Ducha przejawia się na modlitwie. To On daje natchnienie prorockie, a prorocy umacniają wierzących i zapowiadają rychłą paruzję.

Duch daje moc. Człowiek jest słaby, gdyby nie moc Ducha, nie byłby w stanie żyć według wymagań Ewangelii. Największym świadectwem mocy Ducha jest męczeństwo. Męczennicy nie są bohaterami według rzymskich wyobrażeń. Oni sami z siebie są słabi, boją się cierpienia i śmierci. Ich męstwo na arenie nie jest ich własną cnotą, sprawnością, ale darem Ducha. Dzięki ich słabości, moc Ducha jest jeszcze bardziej widoczna.

Z takiego przeżywania działania Ducha wyrasta specyficzne rozumienie Kościoła. Tertulian pisał: „Sam Kościół jest we właściwym znaczeniu i zasadniczo Kościołem ducha, w którym jest trójca jedynego bóstwa, Ojciec, Syn i Duch Święty”⁵. A zatem Kościół jest widocznym świadectwem działania Ducha Świętego na ziemi. Konsekwentnie uznawano, że najważniejsi w Kościele są ci, którzy są napełnieni Duchem: mający dar proroctwa, wyznawcy, którzy dali świadectwo mocy Ducha. A więc koncepcja Kościoła jako Ducha przekłada się na sposób wewnętrznej organizacji Kościoła. Wynikało z niej bowiem, że biskupi, wybrani na sposób ludzki, urzędowo, powinni być mniej ważni od proroków i wyznawców. Mogą co najwyżej administrować zewnętrznymi, w sumie nieistotnymi, sprawami. Władza duchowa należała się ludziom Ducha⁶. Miejscami zwyczaj pozwalał,

⁴ Ta koncepcja nie zginęła bez śladu. Stanowi podstawę płomiennych nauk Joachima z Fiore. Jej echa znajdujemy nawet u Hegla w *Fenomenologii ducha*.

⁵ Tertulian, *O wstydlwości* 21.

⁶ W tym kontekście warto przypomnieć spór o władzę odpuszczania grzechów po chrzcie. To był nie tylko spór o samą możliwość powtórnej pokuty. Istotne było także pytanie o to, kto ma prawo

aby prorocy przewodniczyli Eucharystii, choć – według prawa Kościoła – jedynie biskup mógł to czynić. No, ale Duch jest ponad prawem. Na przykład Meliton z Sardes, choć był biskupem, ceniony był przede wszystkim dlatego, że posiadał dar prorocstwa. Spór o koncepcję Kościoła i o władzę w Kościele, także w jej wymiarze duchowym, był jednym z najpoważniejszych sporów w drugim i trzecim wieku.

Prorokowały także kobiety i ich prorocтва były cenione. A więc także one mogły mieć znaczący udział we władzy duchowej w Kościele. Mamy nawet jedną wzmiankę o tym, że kobieta przewodniczyła Eucharystii⁷.

Męczeńsko-eschatologiczny typ duchowości cenił ekstazę, jako uprzywilejowany stan ducha, w którym człowiek nawiązuje szczególny kontakt z Bogiem. To właśnie ekstaza była traktowana jako widoczny, doświadczalny znak trwania „w Duchu”. Już w Listach Pawła spotykamy opisy spotkań modlitewnych, podczas których ludzie wpadają w ekstazę, mówią językami, prorokują. Taki rodzaj modlitwy wspólnej, bardzo emocjonalnej, ekstatycznej, był żywy w środowiskach millenarystycznych w drugim wieku. Prorocтва, zawsze wypowiedane w ekstazie, były ważnym elementem tych modlitw: zapowiadały paruzję, odnawiały moc Ducha w wierzących.

Jednak takie wywyższenie ekstazy, jako uprzywilejowanego stanu zjednoczenia z Bogiem „w Duchu”, wzbudziło w Kościele także sprzeciw. W związku z tym rozwinął się spór, który dotyczył sprawy fundamentalnej, ale skoncentrował się na pytaniu bardzo konkretnym: czy prorok może przemawiać w ekstazie? Niestety, właśnie pisma zaangażowane

odpuszczania grzechów. Wyznawcy, np. w Kartaginie, polemizując z Cyprianem, twierdzili, że takie prawo mają oni, w mocy Ducha, a nie biskup, który miał tylko władzę urzędową. Według Cypriana władza odpuszczania grzechów jest związana z sukcesją apostołską, a więc z urzędem należy do biskupa.

⁷ Firmilian – *List do Cypriana*, w korespondencji Cypriana list 75. Oczywiście jest to wzmianka krytyczna, zdecydowanie potępiająca taką praktykę jako heretycką, wręcz szatańską.

w ten spór prawie w całości zaginęły. Mamy tylko wiele tytułów wskazujących na ich istnienie i świadczących o zaangażowaniu wielu znaczących autorów. Ostatecznie w Kościele zwyciężyło przekonanie, że prawdziwe proroctwo, pochodzące od Ducha, musi być przyjęte przez proroka w jego umyśle. Znikły też ekstatyczne spotkania modlitewne. Ewidencją było to zwycięstwo stoickiej, racjonalnej koncepcji człowieka i uznanie, że człowiek poznaje Boga i Jego działanie swoim umysłem oraz jednoczy się z Nim w umyśle. To umysł, a nie ekstaza (*amentia* – wyłączenie umysłu), jest uprzywilejowany w procesie poznawania Boga⁸.

Takie przeżywanie wiary w Chrystusa miało poważne konsekwencje. Mocne doświadczenie udziału we wspólnocie wierzących, wybranych, napełnionych Duchem, powodowało, że świat zewnętrzny stawał się coraz bardziej obcy. Generalnie takie doświadczenie skłaniało do postrzegania aktualnej rzeczywistości w tonacji czarno-białej. To właśnie w tych środowiskach pojawia się mocny akcent antyżydowski – oskarżenie Żydów, że zabili Jezusa, i wskazanie konsekwencji: zostali odrzuceni na rzecz nowego ludu wybranego. Entuzjastyczne oczekiwanie nowego świata powodowało również wrogie nastawienie wobec państwa doczesnego. Było ono postrzegane jako źródło opresji, siedlisko zła, „wielka nierządnicą”. Dopiero gdy nadejdzie tysiąclecie królestwo, będą w nim panować sprawiedliwi.

⁸ Dotknęliśmy tu obszernego i ważnego tematu. Ten kościelny spór z drugiego wieku można widzieć w różnych kontekstach: jako starcie pierwiastka żeńskiego (irracjonalnego) i męskiego (racjonalnego); jako próbę zadomowienia się w chrześcijaństwie pogańskich, ekstatycznych kultów, np. kultu Kybele, albo zupełnie inaczej: jako wpływ pewnego typu judaistycznej duchowości ekstatycznej, która później rozkwitła w chasydyzmie, ale istniała już w starożytności itd. Napisałem o koncepcji stoickiej, a nie ogólnie greckiej, bo i w kulturze greckiej ekstazę, szaleństwo, uznawano za dar bogów. Więcej na ten temat zob.: E.R. Dodds, *Grecy i irracjonalność*, tłum. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.

Przeświadczenie, że czas obecny jest krótki, a nasza ojczyzna jest w niebie, wyzwało potężne pragnienie życia w dziewictwie, celibacie. Nie ma co zakorzeniać się na tej ziemi, skoro i tak wszystko, co dla nas ważne, jest u Chrystusa. Do tego dołączało się poczucie, że współżycie seksualne samo w sobie niesie jakąś nieczystość.

Konsekwencją takiego bardzo eschatologicznego nastawienia był także rygoryzm. Paradoksalnie zwykle był on następstwem pierwotnego entuzjazmu. Trzeba było przygotować się na przyjście królestwa, oczyścić i trwać w czystości. A więc wymagane było odcięcie się od złego świata, trwanie w modlitwie i postach, wierne przestrzeganie przykazań. Ten rygoryzm był jeszcze wzmacniany przez przeświadczenie, że jeżeli ktoś nie żyje według wymagań Ducha, to oznacza, że tego Ducha nie posiada⁹. Z tak pojmowanym rygoryzmem łączyła się wspomniana już dosłowność, fundamentalizm w odczytywaniu Pisma.

Pierwsza niecierpliwość w oczekiwaniu na przyjście królestwa Chrystusa z czasem ustawała, podobnie jak entuzjazm – ekstazy zostały na długi czas prawie zupełnie wykluczone z pobożności Kościoła – ale trwałym wyróżnikiem tego nurtu pozostawało nastawienie na to, co pozaziemskie, pozadoczesne. Konsekwencją takiego ukierunkowania było mniejsze zainteresowanie rzeczywistością ziemską, a czasem wręcz „spisanie na straty” świata doczesnego.

Duchowość mądrościowo-obywatelska

Nie zawsze przyjęcie wiary w Chrystusa łączyło się z niecierpliwym wyczekiwaniem Jego rychłego przyjścia. Od

⁹ Jest to ciekawe zjawisko obserwowane we wszelkich ruchach o charakterze rewolucyjnym, wywrotowym wobec zastanego porządku. Otóż pierwotne poczucie wolności, wyzwolenia od duszących tradycyjnych reguł dość szybko przemienia się w rygoryzm w dostosowaniu się do nowych reguł.

samego początku istniał w Kościele nurt inaczej rozkładający akcenty. Zbawcze przesłanie Chrystusa pojmowano jako wyzwolenie, zbawienie dokonujące się tu i teraz. Obietnica zmartwychwstania i życia wiecznego jest zwieńczeniem, nadzieją opromieniającą nasze życie doczesne, ale nie umniejsza jego wagi. Wręcz przeciwnie, właśnie dzięki Dobrej Nowinie i zbawczemu dziełu Chrystusa nasze ziemskie życie nabiera głębszego sensu. Człowiek podnosi głowę z upodlenia, w jakim żył zniewolony przez grzech: „Poznaj swoją godność chrześcijaninie!” – wołał Leon Wielki¹⁰. I wzywa, abyśmy tu, na ziemi, żyli na sposób odpowiadający godności dziecka Bożego, przybytku Ducha Świętego.

Takie przyjęcie Dobrej Nowiny owocowało troską o osiągnięcie mądrości rozumianej w sensie biblijnym i jednocześnie greckim. Mądrość jest pełnią człowieczeństwa, jego doskonałością w sensie duchowym. Czyli droga ziemska chrześcijanina jest drogą dążenia do doskonałości. Integralnym elementem tej doskonałości jest, przeżywane w duchu stoickim, jak najdoskonalsze uczestnictwo we wspólnocie ludzkiej; a więc także szczere, wynikające z pobudek duchowych podporządkowanie się prawu państwowemu. Dlatego ten wielokształtny nurt nazwałem mądrościowo-obywatelskim.

Świadectwa takiego przeżywania wiary w Chrystusa znajdujemy już u ojców apostoelskich, ale są one liczne przede wszystkim u apologetów. Począwszy od trzeciego wieku, pisarze łacińscy odwołują się raczej do stoicyzmu, natomiast greccy – do platonizmu i neoplatonizmu. Po ogólnym omówieniu duchowości nurtu mądrościowo-obywatelskiego, na podstawie pism ojców apostoelskich i apologetów, przedstawię dwóch ojców: Klemensa Aleksandryjskiego, reprezentującego nurt grecki, i Ambrożego – łacinnika.

¹⁰ Leon Wielki: *Kazanie I o Narodzeniu Pańskim*, 1–3. Oczywiście polecam lekturę całego kazania.

Listy Ignacego Antiocheńskiego są pełne eschatologicznego żaru. Natomiast o kilka lat wcześniejszy list Klemensa, biskupa Rzymu, tchnie stoickim spokojem i zakorzenieniem w tej ziemi. Klemens przywołuje Kościół w Koryncie do porządku, czyli do respektowania władzy biskupa. Odwołuje się między innymi do porządku w świecie, i tu daje znakomity opis harmonii świata w stylu stoickim, do porządku w państwie istniejącemu dzięki autorytetowi władzy oraz do porządku kultu w Świątyni Jerozolimskiej. Wskazuje, że w Kościele winien panować taki sam porządek, szanujący ustaloną hierarchię. Nakazuje też modlitwę za rządzącymi.

Pięknym świadectwem takiego przeżywania Ewangelii, jako zbawienia i przemiany naszego doczesnego życia, jest odpowiedź kupca Speratusa dana przesłuchującemu go urzędnikowi. On i jego towarzysze byli przesłuchiwanymi i zachęcani do porzucenia wiary w Chrystusa, aby uniknąć kary śmierci. Działo się to w Afryce, niedaleko Kartaginy, pod koniec drugiego wieku. Speratus tak przedstawia swoją wiarę:

Nigdy nie popełniliśmy nic złego, nie współdziałaliśmy w żadnej zbrodni, nikomu nie złorzeczyliśmy, przeciwnie, nawet dziękowaliśmy (Bogu), gdy nas źle traktowano; dlatego szanujemy również naszego cesarza.

[...] służę Bogu, którego nikt z ludzi nie widział ani własnymi oczami widzieć nie może; nie popełniłem kradzieży, przeciwnie, jeśli cokolwiek kupuję, płacę państwu podatek, bo uznaję mego Pana, Króla królów i Władcę wszystkich ludów¹¹.

Speratus wskazuje na swoją chrześcijańską wiarę jako źródło uczciwości i lojalności wobec prawa państwowego.

¹¹ *Akta męczenników scylitańskich*. Te wydarzenia są geograficznie i chronologicznie bliskie prześladowaniom opisanym w *Męczeństwie Perpetuy i Felicyty*. Oba te świadectwa należą do wielkiej tradycji Kościoła.

Ta sama wiara wyznacza granicę tej lojalności: nie może on oddać chwały boskiej cesarzowi, nawet za cenę życia.

W środowiskach inteligencji hellenistycznej, która studiowała filozofię, aby znaleźć tam drogę życia i prawdę, Dobra Nowina została przyjęta jako odpowiedź, prawda, której poszukiwali. Dokładnie w ten sposób przedstawił swoją drogę i nawrócenie Justyn: filozof, apologeta, męczennik. Nic dziwnego, że nazwał on chrześcijaństwo „prawdziwą filozofią”. Przyjmując chrzest, nie wyrzekł się filozofii, nadal uważał ją za najlepsze dzieło ludzkie, dar Boga dla człowieka. Używał jej, aby lepiej zrozumieć naukę Chrystusa. Taka postawa była wspólna dla większości apologetów greckich i na trwałe przyjęła się w Kościele. A zatem również greckie, w tym stoickie, ideały doskonałości człowieka zostały zasymilowane i weszły w obieg myśli i życia Kościoła.

Justynowy opis chrztu jako nowego narodzenia z rozumu i wolnej woli, o którym już wspominaliśmy, nosi pewne cechy stoickich opisów cnoty, jako niepodzielnej i nieutralalnej zdolności rozróżniania dobra i zła i postępowania za tym rozróżnieniem.

Podobny ton wybrzmiewa w apologii Teofila Antiocheńskiego. Jej adresat Autolyk, poganin, prosi go, a w jego prośbie można wyczuć nutę szyderstwa: „Pokaż mi swojego boga!”. Teofil spokojnie odpowiada: „Pokaż mi swoje człowieczeństwo, to ja pokażę ci mojego Boga”¹², i dalej tłumaczy, że Boga może widzieć ten, kto się wewnętrznie oczyścił. A więc pokazuje chrześcijaństwo jako drogę prowadzącą do osiągnięcia ludzkiej doskonałości, którą opisuje według wzorców zacerpniętych z filozofii greckiej.

Apologeci bronią chrześcijaństwa przed zarzutami: ateizmu, rozwiążności i wrogości wobec państwa. Dla nas ciekawy jest trzeci zarzut i sposób obrony apologetów. Faktycznie chrześcijanie nurtu męczeńsko-eschatologicznego traktowali Rzym jako siedzibę szatana. Jednak w Kościele

¹² Teofil Antiocheński, *Do Autolyka* 1,2 (tłum. własne).

od samego początku dominowało zupełnie inne nastawienie – akceptacji ziemskiej władzy. Ten ton wybrzmiewa w cytowanej wyżej odpowiedzi Speratusa. Takie nastawienie nie było koniunkturalne, ale miało głębokie uzasadnienie religijne, które przedstawia już Święty Paweł, gdy w Liście do Rzymian pisze, że każda władza od Boga pochodzi (Rz 13,1–6). Otóż jeżeli Bóg jest Stwórcą całego świata i wszystkich ludzi, to także istniejący porządek społeczny ma Jego akceptację.

Pierwotne chrześcijaństwo mogło z perspektywy eschatologicznej patrzeć na Rzym jako Wielką Nierządnicę, ale nie odrzucało panującego porządku społecznego na sposób rewolucyjny, nie miało programu zaprowadzania tu i teraz nowego ładu społecznego. Krótko mówiąc – nie było rewolucyjne w społeczno-politycznym tego słowa znaczeniu. Dokonywało krytyki władzy, konfrontując ją z przykazaniami i relatywizowało jej absolutne roszczenia, wskazując, że tylko Bóg jest prawdziwym Władcą świata, ale nie miało w swoim podstawowym programie projektu ustanowienia tu i teraz nowej, sprawiedliwej władzy.

A więc apologeti nie tylko bronili chrześcijaństwa przed zarzutami nieużyteczności społecznej i wrogości wobec państwa, ale wskazywali, że chrześcijanie są lepszymi obywatelami, bo ze względu na Boga, w imię wierności Jego przykazaniom, nie oszukują, przestrzegają prawa państwowego, płacą podatki. Pokazywali, że chrześcijanin przez sam fakt, że żyje zgodnie z wymogami Ewangelii, lepiej i szczerze wypełnia swoje obowiązki wobec państwa.

Chrześcijaństwo w pierwszych wiekach było religią przede wszystkim miejską. Dopiero z miast promieniowało na prowincję. Dostosowało się zatem do kształtu ówczesnego świata grecko-rzymskiego, albowiem w tym świecie właśnie miasta nadawały ton, kształtowały życie społeczne. Chrześcijanie znaleźli się więc w centrum starożytnego świata i zaakceptowali, oczywiście na swoich warunkach, jego dziedzictwo społeczne i intelektualne.

Świadectwem, a można go uznać nawet za manifest, takiej duchowości mądrościowo-obywatelskiej jest *List do Diogneta*. Jego piąty rozdział jest powszechnie znany¹³. Jest to jeden z najczęściej cytowanych fragmentów z dzieł ojców Kościoła. Nie ma zatem potrzeby przytaczać go tutaj w całości. Znakomita retoryka pozwoliła autorowi w długiej serii antytez przedstawić napięcie, jakie jest wpisane w życie chrześcijan, którzy „przebywają na ziemi, lecz są obywatelami nieba. Słuchają ustalonych praw, a własnym życiem zwyciężają prawa”. To właśnie dzięki swojej wierze chrześcijanie są lepszymi obywatelami ziemskiej *civitas* niż inni, bo ustalonych praw przestrzegają z przekonaniem, a nie tylko z lęku przed karą.

Trzeba jednak zaznaczyć, że w starożytności chrześcijanie nie uczestniczyli w pełni w życiu miast. Wszelkie uroczystości, święta i zabawy miejskie były połączone z obrzędami pogańskimi. A to już było nie do zaakceptowania dla chrześcijan. Także urzędnicy państwowi i miejscy z urzędu musieli uczestniczyć w takich obrzędach, a nawet im przewodniczyć. Dlatego obejmowanie urzędów w starożytnym Rzymie było dla chrześcijan dużym problemem.

Klemens Aleksandryjski (ok. 150–212)

Dobre świadectwo asymilacji myśli greckiej w budowaniu ideału życia chrześcijańskiego znajdujemy w pismach Klemensa Aleksandryjskiego. Druga część jego tryptyku, *Wychowawca*, opisuje drogę chrześcijanina do dojrzałości. Tytułowym nauczycielem jest Jezus Chrystus, Słowo, ale Klemens przedstawia Go przede wszystkim jako Słowo aktualnie przemawiające, które jak starożytny pedagog towarzyszy dziecku, chrześcijaninowi, w każdym momencie jego życia. To przedstawienie Logosu stale obecnego, podobnie

¹³ Jak podaje oficjalna strona Opus Dei, tekst ten był ważnym źródłem inspiracji dla ich założyciela. Na tej stronie znajduje się cały tekst *Listu do Diogneta*.

jak wcześniej u Justyna, jest wyraźnie wzorowane na stoickiej koncepcji Logosu. Chrystus – Logos uczy chrześcijanina wszystkiego, nawet zachowania w drobnych sprawach życia codziennego. Cały zamysł *Wychowawcy* oparty jest, łącznie z tytułem, na idei greckiej *paidei*. Chrystus jest tam przedstawiony jako wzór doskonałości: beznamiętny¹⁴ i bezgrzeszny. Przy czym naturę grzechu Klemens wyjaśnia także w duchu stoickim – jako nierozumność, która zostaje zniszczona przez Mądrość Bożą. A więc chrześcijanin powinien dążyć do zdobycia cnoty, czyli osiągnąć stan *apáthei*. Ideał ten Klemens rozwija w szczegółach według greckiego wzoru obywatela miasta, człowieka pełnego kultury, także osobistej, potrafiącego zachować umiar w korzystaniu z radości życia.

Natomiast w trzeciej części tryptyku, *Kobiercach*, spotykamy już idee platońskie zastosowane do opisu duchowej drogi chrześcijanina. Między innymi Klemens wprowadza pojawiający się u Platona, a szerzej opisany przez Arystotelesa, podział sposobów życia na doskonalszy, czyli poświęcony filozofii (*bíos theoretikós*), oraz mniej doskonały – praktyczny (*bíos praktikós*)¹⁵.

Klemens przedstawia ten pierwszy rodzaj życia jako ideał chrześcijańskiego gnostyka, dla którego jedynym celem jest poznanie Boga. Gnostyk nie tyle oczekuje na nadejście Królestwa, co już tutaj, na ziemi, wychodzi poza zmysłowość i przemijalność przez modlitwę i poznawanie Boga. Jest to droga prowadząca do oglądania Boga – kontemplacji. Natomiast podstawą doskonałości gnostyka jest beznamiętność, czyli cnota, którą Klemens rozumie całkowicie w duchu stoickim. Rozwijając ideę drogi gnostyka do Boga, Klemens sięga też do greckiego podziału tej drogi na etapy, idei kompletnie nieznanej w stoicyzmie typu zachodniego,

¹⁴ Klemens używa stoickiego pojęcia *apátheia*.

¹⁵ Jak wspomnieliśmy wcześniej, Marek Aureliusz, choć kochał filozofię, widział to odwrotnie: służba państwu, a więc życie praktyczne, była najważniejsza, a studium filozofii – wytchnieniem.

na przykład Markowi Aureliuszowi¹⁶. Etapy drogi – oczyszczenie, oświecenie i zjednoczenie – najobszerniej będzie opisywał Plotyn i od niego myśl ta przeszła na dobre do chrześcijańskiej doktryny mistycznej.

Drugi sposób życia, praktyczny, prowadzą chrześcijanie prości, którzy przyjęli naukę Chrystusa i żyją według przykazań Boga, ale zajmują się przede wszystkim sprawami ziemskimi, doczesnymi. Klemens zdaje sobie sprawę, że większość chrześcijan stanowią ci drudzy i nie jest to dla niego problemem, bo ich droga też jest drogą zbawienia. Mamy tu do czynienia z pewnym przekształconym, ale ciągle wyraźnie widocznym, greckim elitaryzmem.

Natomiast wprowadzona do tradycji chrześcijańskiej idea dwóch rodzajów życia niejako narzuciła się jako dominująca, prawie kanoniczna, interpretacja przypowieści Jezusa o Marii i Marcie. Potem, w monastycyzmie, idea ta i oparta na niej interpretacja przypowieści zrobiły wielką karierę, stając się podstawą do stworzenia nauki o stanach doskonałości.

Logos opisany w pismach stoików i innych filozofów greckich nie nosi żadnych cech osobowych. Także platońskie idee czy neoplatońska Jednia w żaden sposób nie są aktywne, nie wychodzą do człowieka. To człowiek, filozof, mistyk, samotnie podąża w ich stronę. Natomiast Klemens, choć jak starałem się pokazać, obficie czerpie z dorobku myśli greckiej, przedstawia Logos, Chrystusa, jako Tego, który przemawia i aktywnie troszczy się o swego ucznia¹⁷. Platońska idea promieniuje światłem, które oświeca. Dla Klemensa

¹⁶ Różnica między Klemensowym gnostykiem a stoickim mędrcem wyraża się nie tylko w przyjmowanym opisie drogi, ale jest znacznie głębsza. Gnostyk jest zapatrzony w Boga, mądrość dotycząca spraw ziemskich jest tylko etapem pośrednim. Stoicki mędrzec zaś przede wszystkim potrafi rozsądzać sprawy tego świata.

¹⁷ Klemens przedstawia Logos m.in. jako Matkę troszczącą się o dzieci, a Eucharystię jako mleko z Bożej piersi, którym karmi On swój Kościół (zob.: *Wychowawca* 1, 6, 42,3–43,1).

Logos jest światłem, ale jest także głosem, Słowem, które przemawia.

Klemens jest uznawany za pisarza starochrześcijańskiego najbardziej ze wszystkich otwartego na filozofię grecką, ale ta jego otwartość nie była samotną wyspą. Wprowadzone przez niego pojęcia i kategorie greckie – stoickie i platońskie – pozostały na trwałe w chrześcijańskiej teologii, w tym także w nauce ascetycznej i duchowej.

Ambroży z Mediolanu (339–397)

Ojcem, który w wybitnym stopniu przyczynił się do asymilacji idei stoickich w życiu duchowym Kościoła zachodniego był święty Ambroży. Ten rzymski arystokrata nie miał jeszcze czterdziestu lat, gdy w 374 roku przyjął wybór na biskupa Mediolanu, ówczesnej faktycznej stolicy cesarstwa zachodniorzymskiego. A był już wtedy prefektem konsularnym Ligurii i Emilii. Zgodnie z tradycją arystokracji rzymskiej, Ambroży w młodości otrzymał staranne wykształcenie w duchu zachodniego stoicyzmu. Natomiast dopiero po wyborze na biskupa, przygotowując się do chrztu, studiował naukę chrześcijańską, przede wszystkim Orygenesesa. Jednak otrzymana w młodości rzymska formacja pozostała na stałe intelektualnym fundamentem jego nauczania. Zamienił stanowisko gubernatora na urząd biskupa, ale urząd ten sprawował w duchu rzymskim, jako zarządzanie Kościołem, *civitas* duchową, lecz żyjącą tu na ziemi i wymagającą prowadzenia według najlepszych zasad ludzkich.

Ambroży prowadził duszpasterstwo bardzo zróżnicowane. Był ojcem duchowym wspólnot zakonnych męskich i żeńskich, znakomicie rozumiał wymogi duszpasterstwa ludowego; aby dać wiernym odtrutkę na nauki manichejczyków, w kazaniach chętnie parafrazował Orygenesesa¹⁸, ale gdy

¹⁸ Ambroży oczywiście znał także Platona, ale jego idee generalnie odrzucał. Bardzo ciekawe jest obserwowanie, jak ten stoik i antyplatonik z upodobaniem czytał i wykorzystywał w swoich

chodziło o elity Kościoła – jego nauka niezmiennie powracała do stoickich, rzymskich korzeni. Widzimy to w listach do księży i biskupów. Ambroży, zachęcając ich do życia doskonałego, wzór tej doskonałości buduje, opierając się na ideale mędrca stoickiego. W mowach pogrzebowych głosi wiarę w zmartwychwstanie, ale o samej śmierci, jako dobrej, mówi, obficie korzystając z tradycyjnych stoickich wzorów.

Dla nas jednak najważniejsze jest jedno jego dzieło. Można je nazwać podstawą programową dla formacji kapłanów. Chodzi o *Obowiązki duchownych*. Oryginalny łaciński tytuł – *De officiis ministrorum* – podobnie jak cała struktura dzieła, jest wzorowany na *De officiis* Cyserona. Także w treści swego dzieła Ambroży wiernie podąża za Cyseronem, który przedstawił zbudowany na stoicyzmie ideał urzędnika rzymskiego. Między innymi mamy tu omówione cztery cnoty kardynalne. To najprawdopodobniej Ambroży jako pierwszy użył określenia „kardynalne”. W każdym razie dzięki niemu ten wykaz cnót i ich nazwa na trwałe weszły do duchowości chrześcijańskiej. Ambroży, sam wychowany na Cyseronie, na jego naukach buduje ideał duchownego. Biskupi i kapłani mają być sługami – *ministri* – a swoją posługę w Kościele mają pełnić jako urząd – *officium*.

W tym czasie Kościół na Wschodzie kandydatów na biskupów poszukiwał już prawie wyłącznie wśród mnichów, a ideał monastyczny stał się, po dzień dzisiejszy, podstawowym wzorem doskonałości biskupa.

homiliach mocno alegoryczne, a więc i platonizujące, interpretacje biblijne Orygenes, który z kolei zupełnie nie odwoływał się do stoicyzmu.

Dwóch największych

W historii teologii i w historii duchowości dwaj ojcowie, jeden ze Wschodu, drugi z Zachodu, w sposób nieporównany z kimkolwiek innym wpłynęli na dalsze dzieje Kościoła. Orygenes, wcześniejszy, wpłynął na Wschód i Zachód. Augustyn promieniował już tylko na Zachód, ale za to bardzo mocno. Jego dzieło zbiera w sobie cały dorobek pierwszych czterech wieków Kościoła, genialnie go przetwarza i staje się fundamentem średniowiecznej *christianitas*.

Orygenes (ok. 185–254)

Orygenes, urodzony w 185 roku w Aleksandrii, w rodzinie gorliwych chrześcijan, duchowo jest zakorzeniony w nurcie męczeńsko-eschatologicznym. Wskazuje na to choćby jego młodzieńcza żarliwość: gdy miał 17 lat, jego ojciec, katecheta, został uwięziony i oczekiwał na śmierć męczeńską. Orygenes napisał do niego list, w którym błagał go, aby pod żadnym pozorem nie zaparł się Chrystusa. Podkreślam takie duchowe korzenie Orygenes, bo znany jest on jako teolog mocno platonizujący. Często bywa przedstawiany jako uczeń Klemensa Aleksandryjskiego. Tymczasem, choć obaj działali w Aleksandrii¹ i obaj bardzo dobrze znali filozofię grecką, ich systemy teologiczne i doktryny duchowe różnią się zasadniczo.

¹ Klemens wyjechał z Aleksandrii w 202 r., podczas prześladowania za Septymiusza Sewera, w trakcie którego uwięziono i stracono ojca Orygenes.

Orygenes polemizuje z większością poglądów teologicznych typowych dla duchowości męczeńsko-eschatologicznej: literalizmem w interpretacji Pisma, millenaryzmem, dosłownością w rozumieniu cielesnego zmartwychwstania i innymi, a już sama temperatura i trwałość tych polemik świadczą o jego zaangażowaniu emocjonalnym. Są to polemiki wewnątrz jednego domu. Orygenes gruntownie przemyślał, w duchu aleksandryjskim, swoje pierwotne doświadczenie wiary. Przyjął jako warsztat intelektualny cały dorobek ludzkiej nauki, a zwłaszcza filozofii greckiej, co sprawiło, że jego teologia stała się niemal synonimem zhellenizowania chrześcijaństwa. Ale żarliwa tęsknota za spotkaniem z Chrystusem pozostała źródłem żywo zasilającym całą jego teologię. Takie eschatologiczne ukierunkowanie, żywa świadomość, że ta ziemia jest „leż padole²”, i gorliwa miłość do Słowa, w połączeniu z dorobkiem filozofii, sprawiły, że teologia Orygenesesa stała się podstawą duchowej doktryny i praktyki w następnych wiekach, przede wszystkim w rozkwitłym prawie wiek później monastycyzmie chrześcijańskim. Jego wpływ na duchowość był w dużej mierze niezależny od raz po raz wybuchających polemik odnośnie do ortodoksji jego teologii. Nawet ci, którzy jego myśl zwalczali, nieraz układali swoje życie duchowe według reguł inspirowanych jego nauką. Dlatego przedstawimy tutaj pokrótce kilka istotnych dla rozwoju życia duchowego nauk Orygenesesa.

W ramach polemiki z gnostykami, ale przede wszystkim z potrzeby serca i umysłu, Orygenes próbuje odpowiedzieć na pytanie, dlaczego dobry, wszechmocny Bóg, Stwórca świata, pozwala, aby ludzie już w chwili narodzenia mieli

² Być może nie bez znaczenia jest tu fakt, że Orygenes, w przeciwieństwie do Klemensa czy Ambrożego, a podobnie jak Augustyn, nie należał do arystokracji. Wywodził się z niższych warstw społecznych i zapewne mocniej doświadczył bezradności wobec niesprawiedliwości i ludzkiej krzywdy. Zapewne to mocne poczucie nieusuwalności zła i cierpienia w tym świecie sprawiło, że ani jemu, ani Augustynowi nie było po drodze ze stoicyzmem.

tak nierówne szanse. Jako rozwiązanie proponuje koncepcję preegzystencji dusz. Były duchowe, stworzone przez Boga jako równe, wolne i rozumne, zgrzeszyły. Skutkiem grzechu jest upadek. Narodziny ziemskie są momentem upadku w cielesność, „dniem płaczu”. Ziemskie życie człowieka jest więc skutkiem grzechu, jaki każdy indywidualnie popełnił w preegzystencji. Choć jesteśmy tutaj o krok od powiedzenia, że wobec tego każdy jest sam winien swojego losu już od narodzenia, Orygenes starannie wystrzega się takiego rozumowania, wręcz przestrzega, że z koncepcji preegzystencji nie można wyciągać takich wniosków. Ziemskie życie człowieka jest nie tyle karą, co drogą powrotu, oczyszczenia. To jest jego podstawowy sens. A zatem człowieka nie powinno obchodzić nic poza tym jednym pytaniem: jak wrócić do Domu Ojca?

Teologiczna koncepcja preegzystencji dusz została wielokrotnie skrytykowana i odrzucona, ale całkiem niezależnie od tego, niejako z ukrycia, miała rozległy i głęboki wpływ na doktryny duchowe i dlatego ją wspomnieliśmy. Bez choćby króciutkiego jej przypomnienia nie można zrozumieć właściwie nic z duchowej nauki Orygenesesa.

Orygenes korzysta w swoich pismach z dwóch schematów antropologicznych. Oba są zaczerpnięte od Pawła. Każdy z nich ma swoje znaczenie i Orygenes odwołuje się do nich według potrzeby. Ewidentnie traktuje je jako modele pomocnicze, a nie definitywny opis natury ludzkiej.

Pierwszy schemat, bardziej znany, nawiązuje do wielokrotnie wspominanej przez Pawła triady: duch, dusza i ciało (na przykład 1 Tes 5,23). Orygenes rozwija ten schemat w duchu platońskim, ale przede wszystkim w ramach swojej teologii. Zaczniemy od środka: dusza ludzka dzieli się na dwie sfery: wyższa to dusza rozumna, ośrodek wolnej woli i rozumu. To jest centrum człowieczeństwa, biblijne „serce człowieka”. To właśnie dusza rozumna może słuchać Słowa. Natomiast część niższa duszy, zmysłowa, namiętna, jest efektem upadku. Ciągnie ona człowieka w dół.

Duch jest ponad duszą rozumną. Jest siedzibą Ducha Świętego i sam nie jest zdolny do zła. Gdy dusza czyni zło, duch „drętwieje”, ale nie umiera.

Ciało ziemskie jest dane człowiekowi po upadku. Jest ono sposobem życia w tym świecie, narzędziem oczyszczenia człowieka, wehikułem jego powrotu do Boga.

Taki opis natury człowieka jest znacząco odmienny od stoickiego i niesie ze sobą niemałe konsekwencje. Stoik, jednocząc się z logosem kosmosu, w swoim rozumie osiąga mądrość. A więc rozum jest najwyższy i ma działać zupełnie samodzielnie.

Natomiast Orygenes pisze, że dusza rozumna winna kierować się ku górze, jednoczyć z duchem i poddać jego działaniu. Wtedy duch ją ogarnie, umocni i poprowadzi. Będą współbrzmieć w „symfonii”: Duch Boży w duchu ludzkim ożywi się i będzie napełniał duszę swoimi darami: sprawi, że rozkwitnie ona i stanie się bardziej zdolna do przyjmowania Słowa³. Człowiek, który przylgnie do Ducha, otwiera się na działanie Słowa, zbliża się do Ojca i rośnie w swoim człowieczeństwie⁴. Duchowość Orygenesusa jest trynitarna w swojej najbardziej podstawowej strukturze. Jej wyrazem

³ Idea symfonii jako podstawowy obraz współdziałania Boga i człowieka jest jedną z głównych kategorii teologii wschodniej. Na Zachodzie idea ta zupełnie nie zafunkcjonowała, a problem współdziałania wszechmocnego Boga i ograniczonej ludzkiej woli został przedyskutowany w sporze między Augustyńskim absolutnym prymatem łaski a pelagianizmem. Z kolei Wschód nigdy tego sporu nie zrozumiał.

⁴ W rozdziale o duchowości męczeńsko-eschatologicznej pokrótce wspomnieliśmy spór o ekstazę. Można postawić hipotezę, że Orygenesowa koncepcja ducha ludzkiego, który ponad rozumem, logosem, łączy się z Duchem, jest przetworzeniem i wpisaniem w dobrze przemyślaną antropologię idei ekstazy jako zjednoczenia z Bogiem. Ale u Orygenesusa jest to *ék-stasis*, wyjście rozumu ponad siebie, które go uskrzydla, a nie jego wyłączenie w bezrozumnej *ā-mentii*.

jest pierwotna formuła doksologiczna: „Chwała Ojcu przez Syna w Duchu Świętym”. Taka duchowość jest ze swej natury powiązana z dogmatyczną koncepcją Trójcy Świętej typu subordynacyjnego i z chrystologią odgórną.

Jeżeli zaś dusza zwróci się ku temu, co na dole, ku swojej części zmysłowej, i ulegnie jej, upada w grzech. Jednak najgorsze, co może zrobić dusza rozumna, to próbować samodzielnie, o własnych siłach, trwać w tym, co uważa za dobre. Orygenes wprost stwierdza, że lepiej byłoby dla niej, gdyby zwróciła się ku temu, co zmysłowe, bo upadek w grzech może otworzyć oczy duszy, daje szanse nawrócenia, natomiast takie samodzielne, o własnych siłach trwanie w tym, co uważa się za dobre, zatwardza i zaślepia; nie otwiera drogi do nawrócenia, a wręcz ją zamyka. Przypominają się tu słowa z Apokalipsy: „Obyś był zimny albo gorący! A tak, skoro jesteś letni i ani gorący, ani zimny, chcę cię wyrzucić z mych ust” (3,15n)⁵. Taka postawa duszy będzie przez Antoniego Pustelnika nazwana „samowolą”.

Orygenes widzi zatem człowieka jako będącego na rozdrożu między ruchem w górę: ku zjednoczeniu z Duchem Bożym, a ruchem w dół: podążaniem za tym, co zmysłowe⁶. Jednocześnie człowiek jest stale otwarty na Boga: dusza rozumna może słuchać Słowa, a duch – przyjmować działanie i obecność Ducha Świętego. Jedyna siła, jaka uzdalnia człowieka do dobrego życia, pochodzi od Boga w Duchu. Sam z siebie człowiek nie jest w stanie wytrwać w Bożej nauce. Jest to opis doskonałości człowieka bardzo odmienny od stoickich opisów cnoty i męstwa.

⁵ Tu można dopatrzeć się nie tylko odejścia od stoicyzmu, ale jego ostrej krytyki. Wszak taka postawa samodzielnego trwania przy podjętym po namyśle postanowieniu niemal dokładnie pokrywa się z tym, co stoicyzm głosi jako swój ideał.

⁶ W ten sam sposób naukę moralną przedstawiała katecheza żydowska. Pokazywała ona, że przed człowiekiem otwierają się dwie drogi: droga życia i droga śmierci.

Duch ludzki jest ponad rozumem. To w duchu najpełniej objawia się tajemnica Boga. Słowo na nią wskazuje, uczy, objawia, ale zjednoczenie dokonuje się w duchu. Takie spojrzenie na człowieka otwiera szerokie perspektywy. Bóg jest źródłem wszystkiego, co prawdziwe, dobre, piękne. Bóg jest miłością, a więc źródłem ludzkiej miłości, która żadną miarą nie może być sprowadzona do działania na podstawie dobrze przemyślanej decyzji. Także piękno świata, dzieła sztuki, poezji są odbłaskiem chwały Boga. Jeżeli człowiek żyje w duchu, jest *pneumatóforos*, nosicielem Ducha, a nawet *theofóros*, nosicielem Boga. Taki człowiek potrafi rozróżniać duchy i rozpoznawać w tym świecie, w ludziach i ich dziełach to, co jest z Boga, i to, co pochodzi od złego; ma duchowy smak. A rozróżnianie nie jest łatwe, bo jedną z podstawowych strategii złych duchów jest naśladowanie, podszywanie się pod działanie Ducha. Dlatego na przykład nie jest łatwo natychmiast odróżnić poryw namiętności od szlachetnego porywu ducha.

Zbudowana na podstawie tej Orygenesowej koncepcji ducha ludzkiego nauka o życiu duchowym, w którym główną rolę odgrywa rozpoznawanie i odpędzanie złych myśli, namiętności pochodzących od demonów, oraz kierowanie się ku myślom dobrym, pochodzącym z ducha, będzie bardzo ważna w duchowości pustelniczej. Szeroko opiszę ją Ewagriusz z Pontu.

Drugi Orygenesowy opis struktury człowieka też nawiązuje do Pawła, tym razem do jego rozróżnienia na człowieka wewnętrznego, który odnawia się z każdym dniem, i człowieka zewnętrznego, który niszczeje (2 Kor 4,16). Orygenes wpisuje tę Pawłową myśl w swoją koncepcję preegzystencji: człowiek zewnętrzny – to efekt upadku, natomiast człowiek wewnętrzny – to ten od początku stworzony przez Boga. Następnie Orygenes podejmuje i przetwarza Pawłowe przeciwstawienie: aby człowiek wewnętrzny mógł się rozwijać, człowiek zewnętrzny musi niszczeć. Na człowieka zewnętrznego składają się ciało zmysłowe i jego zmysły.

Tymi zmysłami człowiek poznaje świat materialny, zmysłowy, zewnętrzny. Niejako symetryczne do nich są w człowieku wewnętrzny zmysły duchowe. One poznają świat duchowy⁷. Tak więc człowiek ma duchowy wzrok, słuch, smak, węch, dotyk. Dzięki nim może widzieć, słyszeć, smakować, wąchać i dotykać Słowa, które działa w duchu. Orygenes dużo pisze o specyfice każdego zmysłu duchowego. Wzajemna relacja zmysłów cielesnych i duchowych jest taka sama, jak wzajemna zależność człowieka zewnętrznego i wewnętrznego: aby zmysł duchowy mógł działać, zmysł cielesny musi zostać wyciszony. Na przykład: aby słuchać Boga, trzeba trwać w ciszy i milczeniu.

Taka koncepcja człowieka wewnętrznego i zmysłów duchowych stała się teoretyczną podstawą chrześcijańskiej ascezy: umartwienie, wyciszenie wzroku, słuchu, smaku, węchu i dotyku jest niezbędne, aby duchowe odpowiedniki tych zmysłów mogły poznawać Boga. Tak samo oczyszczenie i osłabienie ciała zewnętrznego przez post wzmacnia człowieka wewnętrznego, duchowego. Ten człowiek wewnętrzny i jego duchowe ciało powróci do Ojca.

Orygenes oskarżano o to, że neguje zmartwychwstanie ciała, gdyż jako pierwszy poważnie podszedł do pytania o to, jak intelektualnie zrozumieć tę obietnicę Chrystusa, i wyszedł poza naiwne wyobrażenia millenarystów. Można posądzać go o nadmierną hellenizację, a Grecy, jak wiadomo, każdą myśl o zmartwychwstaniu ciała traktowali jak głupotę. Orygenes znał myśl grecką i nie potrafił jej tak po prostu zignorować, ale w swoich rozważaniach na temat zmartwychwstania trzyma się wiernie reguły wiary, a jego koncepcja zmartwychwstania ciała jest bardzo Pawłowa, nawiązująca do jego słów o tym, że sieje się niszczone, a powstaje niezniszczalne. A więc Orygenes mówi o ciele zbawionym, choć wystrzega się dosłowności. To ciało zbawione, oczyszczone ze zniszczalności, które będzie miało udział w zmar-

⁷ Nawiązanie do platońskiej teorii poznania jest tutaj ewidentne.

twychwstaniu, sprawia, że powrót do Ojca nie jest po prostu przywróceniem stanu pierwotnego, w którym nie było żadnego ciała, lecz jest czymś więcej. Dzieło miłości Boga pomnaża, udoskonala wbrew (dzięki?) grzechowi, stan po stworzeniu.

Każdy człowiek jest osobnym światem, mikrokosmosem, w którym rozgrywa się dramat upadku, zbawienia i podążania lub błędzenia w drodze do Boga. Ten, kto grzeszy, jest nie tyle godzien kary, ile raczej nieszczęśnikiem, który sam siebie skazuje na wielkie cierpienia już tu na ziemi, bo życie odwrócone od ducha i poddane władzy namiętności jest marne. Także potem czeka go bolesny ogień oczyszczenia. Co prawda Orygenes uznaje apokatastazę, ale raz po raz podkreśla, że ogień oczyszczenia po śmierci jest dużo boleśniejszy od najgorszych cierpień ludzkich. Nie ma co liczyć na łatwą amnestię.

Istotna dla duchowości jest Orygenesowa interpretacja dzieła zbawienia. Otóż Chrystus dokonał dzieła zbawienia w momencie wcielenia. To było Jego uniżenie, kenoza. We wcieleniu Jezus Chrystus zjednoczył się z naturą ludzką, w której ma uczestnictwo każdy człowiek. To zjednoczenie uzdrowiło i oczyściło ludzką naturę⁸. Śmierć Jezusa na krzyżu była prostą konsekwencją przyjęcia ziemskiego, a więc śmiertelnego życia. A Chrystus jako jedyny człowiek przyszedł na ziemię dobrowolnie, nie w wyniku grzechu w preegzystencji. Przyjął wszystko, co ludzkie, także to ciało zniszczalne. I po śmierci, przemieniony, wyniósł całe swoje człowieczeństwo do Ojca.

⁸ Piszac o Orygenesie, często stosuję słowo „oczyszczenie”. Faktycznie Orygenes używał jako podstawowe przeciwstawienie: grzech jest zepsuciem, brudem, chorobą, a dzieło Chrystusa jest uzdrowieniem, oczyszczeniem. A więc także działanie człowieka niezbędne do tego, aby mógł on przyjąć działanie Boże, jest oczyszczeniem – *kátharsis*. Natomiast Orygenes niespecjalnie lubił inne pojęcie, które – poczynawszy od Antoniego – stało się jedną z podstawowych kategorii opisujących życie duchowe mnicha – „walka”.

Czyli zbawienie w Chrystusie już się dokonało i dotknęło całej ludzkiej natury. Także działanie Chrystusa Słowa dokonuje się przede wszystkim bezpośrednio, przez przemawianie do każdego człowieka z osobna. Takie spojrzenie na dzieło Chrystusa sprawia, że ziemskie życie Jezusa, choć ważne jako prawda wcielenia, nie leży w centrum zainteresowań Orygenes⁹. W każdym razie jego ulubiony autor nowotestamentalny to Paweł, który spotkał Chrystusa w duchu.

Podobnie, ponieważ Słowo rozbrzmiewa po całym świecie, głoszenie Ewangelii jest przede wszystkim Jego dziełem i dokonuje się w Duchu. Człowiek jest tylko pomocnikiem. Takie spojrzenie zmniejsza poczucie odpowiedzialności za zbawienie innych i mocno uspokaja niecierpliwość misyjną, charakterystyczną dla Kościołów, gdzie dominowała duchowość męczeńsko-eschatologiczna¹⁰.

Całości koncepcji Orygenes dopęłnia wspomniana już teoria apokatastazy, powrotu wszystkiego i wszystkich do Boga. Jest ona nieodzowną częścią jego rozumienia jedynego, wszechmocnego Boga i Jego działania. Bo nie może być tak, że stan końcowy, po zamknięciu historii, jest stanem wiecznego podziału na to, co należy do Boga, i na to, co jest poza Nim, we władzy szatana¹¹. Bóg musi być wszystkim we

⁹ W czwartym wieku pojawił się zwyczaj pielgrzymek do Ziemi Świętej. W związku z tym rozwinął się spór o duchową wartość pielgrzymki. Hieronim nazwał Ziemię Świętą piątą ewangelią, a Grzegorz z Nyssy był pielgrzymkom przeciwny, jako duchowo bezwartościowym, a nawet szkodliwym. Grzegorz był duchowym spadkobiercą Orygenes. Z Hieronimem sprawa jest o wiele bardziej skomplikowana; najpierw był wielbicielem, a potem zagorzałym wrogiem myśli Orygenes. Źródła na ten temat: *Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV–VIII w.)*.

¹⁰ Kościoły Azji w drugim wieku były w tej działalności bardzo gorliwe: wyposażały i wysyłały misjonarzy na krańce ówczesnego świata.

¹¹ Jednak Orygenes nie twierdził, że szatan zostanie zbawiony, choć wielokrotnie taki pogląd mu przypisywano.

wszystkim. Takie przedstawienie kresu historii nie znaczy, że nasze ziemskie życie, jego sposób, nie ma żadnego znaczenia. To życie Bóg dał nam jako drogę oczyszczenia i powrotu. Tego, kto nie oczyści się tu, na ziemi, oczekuje oczyszczenie, ale „jakby przez ogień” (1 Kor 3,15). To, jak wspomnieliśmy, będzie o wiele bardziej bolesne od jakiegokolwiek cierpienia na ziemi. Oczywiście również ta koncepcja została wielokrotnie skrytykowana i potępiona, ale jednak Kościoły wschodnie do dzisiaj przyjmują naukę o rzeczach ostatecznych w duchu apokatastazy Orygenesusa.

Dość łatwo zauważyć, że opisane tu idee teologiczne Orygenesusa stanowią gotowy fundament dla duchowości nakierowanej całkowicie na to, co pozadoczesne, i ascetycznej: osłabiającej i wyciszającej zmysły cielesne przez posty i odosobnienie, aby oczyścić się i osiągnąć Boga.

Augustyn (354–430)

Augustyna można, tylko z pewnymi zastrzeżeniami, uznać za kontynuatora tradycji męczeńsko-eschatologicznej, gdyż wyrasta on zdecydowanie ponad takie zaszufładowanie. Ale – choć do jego nawrócenia walenie przyczyniły się kazania Ambrożego – zdecydowanie bliżej mu do tego nurtu, niż do chrześcijaństwa mądrościowo-obywatelskiego. Nie ma już u niego śladu po niecierpliwym oczekiwaniu na ponowne przyjście Chrystusa ani żadnych pozostałości millenaryzmu¹². Wie, że historia trwa od dawna i może potrwać jeszcze długo, ale postrzega ją jako prowadzoną przez Boga i próbuje zrozumieć jej sens w świetle zamysłu Bożego. Poświęca temu jedno ze swoich najważniejszych dzieł: *Państwo Boże*.

¹² Chyba że wyłożoną w *Państwie Bożym* koncepcję historii jako działania Boga można uznać za kontynuację myślenia o dziejach świata w duchu millenarystycznym.

Jakże wielki jesteś, Panie, jakże godzien, by Cię sławić. Wspaniała Twoja moc. Mądrości Twojej nikt nie zmierzy. Pragnie Cię sławić człowiek, cząsteczka tego, co stworzyłeś. On dźwiga swą śmiertelną dolę, świadectwo grzechu, znak wyraźny, że pysznym się sprzeciwiasz, Boże. A jednak sławić Ciebie pragnie ta cząstka świata, któryś stworzył. Ty sprawiasz sam, że sławić Cię jest błogo. Stworzyłeś nas bowiem, jako skierowanych ku Tobie. I niespokojne jest serce nasze, dopóki w Tobie nie spocznie¹³.

Sława tych pierwszych zdań *Wyznań* Augustyna jest w pełni zasłużona. Jak w soczewce skupia się w nich obraz jego teologii i nauki duchowej. Augustyn w swoim i wszystkich ludzi imieniu kieruje do Boga, Pana, żarliwą inwokację. Stworzenie woła do swego Stwórcy. Jest tu wyznanie pragnienia miłości, pełnej zależności i poczucie swojej grzeszności, małości i bezradności. Jest jednocześnie pełna ufność pokładana w Bogu – Miłości i niepokój, zagubienie, wewnętrzne rozdarcie; niepewność nieusuwalnie towarzysząca człowiekowi na tej ziemi. Cała teologia Augustyna jest pełnym rozterek rozmyślaniami nad tymi sprzecznościami wpisanymi w naturę człowieka, jego życie, i w świat, w którym żyje.

Augustyn zwraca się do Boga Jedyne. Jego duchowość jest teocentryczna, ale nie trynitarna. Bóg jest Miłością, Jego działanie wobec człowieka jest łaską.

Przez wiele lat Augustyn pisał jedno z najważniejszych dzieł łacińskich poświęconych tajemnicy Trójcy Świętej: *De Trinitate*. Jest ono właściwie komentarzem do zdania „Bóg jest miłością” (1 J 4,8.16). Według Augustyna to zdanie objawia najgłębszą prawdę o Bogu. Otóż Bóg kocha wszystko, co stworzył, bo sam w sobie jest Miłością. Miłość jest wcześniejsza od wszystkiego, również istnienia: jest podstawą istnienia. A tajemnica Trójcy Świętej jest samoobjawieniem się

¹³ Augustyn, *Wyznania* 1,1.

Boga, odsłonięciem wobec ludzi najgłębszej tajemnicy Jego życia wewnętrznego: oto On jeden jest Miłującym, Umiłowanym i Miłością ich łączącą: Ojcem, Synem, Duchem. Z tego jedyne go źródła wypływa miłość wobec wszelkiego stworzenia i narzędzie tej miłości – łaska. A więc Bóg jest jeden, Bóg działa. Augustyn w swojej modlitwie, *Wyznaniach*, wyłącznie do tego jedyne go Boga się zwraca.

Faktycznie, po Augustynie duchowość łacińska zatraciła na wiele wieków swój wymiar trynitarny. W centrum stanął Bóg Ojciec, dawca łaski, z Jego coraz bardziej surową ojcowską miłością. W średniowieczu duchowość łacińska stała się chrystocentryczna, ze szczególnym nabożeństwem do Chrystusa w Jego człowieczeństwie, ale długo nie potrafiła odnaleźć wymiaru pneumatologicznego.

Człowiek, *magna questio*, jako stworzony przez Boga, nosi w sobie, w samej istocie swojego jestestwa, obraz Boga Trójcy, miłość: pragnienie miłości i zdolność kochania. Jest zatem istotą kochającą. Jakiegokolwiek ślady stoicyzmu, jego prymatu rozumu jako zasady istnienia kosmosu i człowieka, są u Augustyna nieobecne. Zasadą jest miłość, pragnienie, a nie rozum. Istnienie człowieka jest od samego początku istnieniem w relacji z Bogiem. A więc wszystko to, co dotyczy tego świata, jest drugorzędne. Także relacje z innymi ludźmi są wtórne wobec relacji z Bogiem. Augustyn prawdziwą miłość widzi wyłącznie w relacji człowieka i Boga. Miłość do innych ludzi jest wyłącznie jej pochodną, jest możliwa tylko w Bogu i jedynym sensem miłości między ludźmi jest wspomaganie tych, których kochamy, aby bardziej kochali Boga.

Jednocześnie Augustyn boleśnie doświadcza tego, że człowiek jest od Boga oderwany, oddzielony przez grzech pierworodny. *Misterium iniquitatis*, wewnętrznie sprzeczna rzeczywistość grzechu pierworodnego ma decydujący wpływ na kształt obecnego życia ludzkiego. Krzyż Chrystusa jest ofiarą zbawczą, wykupieniem ludzkości spod władzy szatana. Ale przede wszystkim dobrowolną i doskonałą ofiarą

złożoną Ojcu. Jest źródłem wszelkiej łaski¹⁴. Augustyn najpierw osobiście, w swoim nawróceniu, przeżył tajemnicę absolutnej darmości łaski, a dopiero potem sformułował naukę o grzechu pierworodnym. A nauka ta z kolei stała się punktem wyjścia do zrozumienia stanu aktualnego człowieka w świecie i kształtowania życia duchowego.

Skutek grzechu pierworodnego dotyka każdego człowieka. Ten grzech jest wcześniejszy od jakiegokolwiek aktu wolnej woli człowieka, a jednocześnie jest jak najbardziej osobisty, jest prawdziwie jego grzechem: czyni człowieka winnym, oddziela od Boga. Również obecny stan ziemi jest efektem grzechu pierworodnego. Oto jest ona miejscem wygnania szatana, choć jest także, z niepojętej woli Boga, niejako jego królestwem. Dlatego szatan i jego słudzy mają tak wiele możliwości działania w tym świecie i zwodzenia ludzi. Ich działania mają wymiar nie tylko indywidualny, ale dotyczą też struktur, instytucji organizujących życie ludzi. Demony mogą aktywnie przyczyniać się do tworzenia „państwa ludzkiego”, opartego na pysze i egoizmie. *Państwo Boże* jest między innymi opisem sposobów istnienia i działania tego państwa ludzkiego.

Przeciwstawienie: państwo Boże – państwo ludzkie najprościej odczytywać jako antynomię Rzym – Kościół. Augustyn swoim zwyczajem nie jest jednoznaczny, ale jego myśl jest przede wszystkim duchowa. Jednak daje on także swoją ocenę Cesarstwa Rzymskiego. Nie jest ona tak negatywna, jak w pierwotnym nurcie męczeńsko-eschatologicznym. Augustyn jest Rzymianinem, który kocha swoje państwo, ale dokonuje jego mocnej krytyki z perspektywy logiki działania Bożego w historii. W historii Rzymu Augustyn widzi bardzo dużo działań charakterystycznych dla państwa ludzkiego, a nawet poddanie się władzy demonów. Krytykuje

¹⁴ Trzeba jednak podkreślić, że takie mocne teologiczne wyeksponowanie znaczenia ofiary krzyżowej nie zaowocowało jeszcze u samego Augustyna pobożnością typu pasyjnego.

oczywiście wszelkie praktyki magiczne władców rzymskich, żądę władzy prowadzącą do wojen, rozwiązłość obyczajów. Najwyżej ceni rzymskie prawo. To ono, bardziej nawet niż mądrość filozofów, jest odbłaskiem działania łaski Bożej w historii.

Grzech pierworodny zniszczył to, co w człowieku najważniejsze – wolną wolę. Znieprawił ją i zamienił w pożądlivość. Wobec tego sama z siebie nie jest w stanie pragnąć prawdziwego dobra. Wolna wola człowieka tu, na ziemi, jest zupełnie bezradna. Łaska jest konieczna, zawsze, w każdym momencie życia. Również odpowiedź na łaskę jest darem łaski. Niebezpodstawnie Augustyn jest nazywany *doctor gratiae*.

Jest więc w Augustynowej nauce o wolnej woli i grzechu pierworodnym bardzo głęboka wewnętrzna sprzeczność. Otóż wolna wola bez łaski jest zupełnie bezradna, a jednocześnie człowiek jest osobiście odpowiedzialny przed Bogiem za grzechy, które w tym stanie popełnia. Teologia i nauka duchowa Augustyna jest nieustannym zgłębianiem tej sprzeczności. Ta właśnie sprzeczność jest jakby szczeliną, przez którą mamy wgląd w tajemnicę aktualnego stanu człowieka¹⁵.

Ten prymat łaski prowadzi Augustyna do opiewania wolności w Bogu i stawiania wymagań człowiekowi. To jest stała dialektyka jego teologii i nauki duchowej. Otrzymałeś łaskę od Boga, a więc żyj według łaski, zgodnie z przykazaniami. Jednocześnie, w ramach tej samej dialektyki, Augustyn stanowczo sprzeciwia się wszelkim pomysłom przychodzącym ze Wschodu, że w końcu Bóg wszystkich ludzi przyjmie do swego Królestwa. Jest piekło i jest przewidziana kara dla tych, którzy grzeszyli przeciw Bogu. A zatem wszystko jest łaską i jednocześnie jesteście wezwani do życia według danej łaski.

¹⁵ Kluczowa dla zrozumienia tego aspektu myśli Augustyna jest historia jego nawrócenia i spojrzenie z tej perspektywy na jego wcześniejszą wiarę, czyli naukę manichejczyków. Więcej na ten temat i najważniejszy cytat z Augustyna – w rozdziale poświęconym manicheizmowi.

Wina człowieka jest jego własną winą. Kara Boża jest sprawiedliwą karą. Jak nieco wyżej przedstawiliśmy, Augustyn wie, że według prostej logiki jest to wewnętrznie sprzeczne i jednocześnie wie, że prosta logika nie wystarczy do ogarnięcia tajemnicy życia ludzkiego.

Miłość do innych ludzi jest zatem przede wszystkim troską o ich zbawienie. Jest to drogowskaz najpierw dla duszpasterzy: będą rozliczeni przez Boga z tego, co zrobili dla zbawienia swoich „owieczek”. To w takim kontekście pada najsłynniejsze bodaj zdanie Augustyna „Kochaj i czyn, co chcesz”. Miłość to troska o zbawienie bliźniego i jest to bardzo poważna sprawa, bo piekło jest otwarte. W ramach tej troski wolno, a nawet trzeba być stanowczym. Wolność do czynienia zła jest pozorna i zgubna. Nie można jej pobrać.

* * *

Augustyn był czytany przez wszystkich późniejszych teologów i nikt bardziej niż on nie wpłynął na teologię i duchowość średniowiecza. Właściwie nie da się tej teologii i duchowości zrozumieć bez odwołań do jego myśli. Ten wpływ na duchowość średniowiecza można streścić w takich punktach:

1. Prymat woli i pragnienia otworzył w duchowości Zachodu drogę do docenienia uczuć, wcześniej dość mocno zablokowaną przez dziedzictwo stoicyzmu. Dzięki Augustynowi droga do emocjonalnej religijności średniowiecza stała się otworem.
2. Wyeksponowanie grzechu pierwotnego i aktualnego stanu grzeszności człowieka jako jego osobistej winy, a perspektywy piekła jako bardzo realnej, znacząco ukształtowało charakter religijności średniowiecza – żarliwej, pełnej poczucia grzeszności oraz lęku przed grzechem i potępieniem wiecznym. Ten lęk ustawił hierarchię ważności: najstraszniejsza była nie sama śmierć, ale śmierć w stanie grzechu ciężkiego i jej skutek – piekło.

3. Wyeksponowanie tajemnicy Krzyża Chrystusa jako ofiary doskonałej stworzyło podwaliny rozwoju pobożności pasyjnej i rozbudziło pragnienie uczestniczenia w tym Krzyżu przez dobrowolne cierpienie, a więc uzasadniło i pobudziło praktyki ascetyczne polegające na zadawaniu sobie fizycznego bólu.
4. Miłość bliźniego jako troska o jego zbawienie i żywe poczucie odpowiedzialności za zbawienie bliźniego legły u podstaw średniowiecznej gorliwości misyjnej, ale też otwały możliwość teologicznego uprawomocnienia wypraw krzyżowych.
5. Ta sama miłość i poczucie wzajemnej odpowiedzialności przed Bogiem legły u podstaw rozpowszechnienia się różnych praktyk pokuty zastępczej, zadośćuczynienia za cudze grzechy¹⁶.
6. Idea dwóch państw stworzyła teologiczny fundament *christianitas* – Europy średniowiecznej, opartej ideowo na prawie Bożym, która jednak nie była teokracją. Jej struktury społeczno-polityczne były świeckie, choć władzę otrzymywały dzięki namaszczeniu przez władzę duchowną.

Tak wygląda dalekosiężny wpływ Augustyna na duchowość chrześcijańską. Ale miał on także duży udział w kształtowaniu życia duchowego w czasach jemu współczesnych. Jest największym teologiem dziewictwa w Kościele zachodnim oraz autorem jednej z ważniejszych reguł monastycznych.

¹⁶ Znamienna jest różnica między Wschodem i Zachodem. Wschód nigdy nie miał takiego poczucia wzajemnej odpowiedzialności za zbawienie bliźniego, która by skłaniała do aktywności misyjnej. Mnisi nie czuli się misjonarzami. Ich asceza była wyłącznie drogą oczyszczenia siebie samego. W postawie wobec grzesznika dominowało poczucie bezradnego współczucia. A więc praktyki pokutne w średniowieczu miały zupełnie inną motywację niż praktyki ascetyczne mnichów starochrześcijańskich.

Dziewictwo i celibat

Jezus uczył, że dobra jest dobrowolna beżzenność dla królestwa niebieskiego (Mt 19,12), co było dużą nowością w porównaniu z tradycyjną duchowością żydowską. Ta Jego nauka stała się ziarnem, które wydało w Kościele obfity owoc. Albowiem jednym z wyróżników duchowości chrześcijańskiej jest mocno zaakcentowany ideał dziewictwa i celibatu. Przedstawimy tutaj pokrótce jego kontekst kulturowy, a następnie rozwój i wewnętrzną, duchową strukturę.

Kontekst kulturowy

Starożytne kulty płodności oczywiście czciły akt seksualny jako niezbędny do prokreacji. Często objawiało się to w formie kultu fallusa. Ten prastary kult w starożytnej Grecji trwał w postaci kultu Priapa. Generalnie mity greckie przesycane są erotyzmem. Odzwierciedla on jeden z ważnych elementów kultury greckiej, który za Fryderykiem Nietzschem możemy nazwać „wątkiem dionizyjskim”. Jest w nim element orficki, pochwała rozkoszy, także szaleństwa, jako daru bogów. Natomiast jego przeciwwagą jest wątek apolliński, pochwała rozsądku i umiarkowania. Ale w okresie hellenistycznym, w miarę coraz większej dominacji stoicyzmu, wątek dionizyjski traci znaczenie i zanika.

Mity oczywiście nie odzwierciedlają dosłownie stanu historycznego, raczej stan ducha. W społeczeństwie greckim seksualność była wpisana w reguły prawne i obyczajowe. Te były skrajnie niesymetryczne. Ani prawo, ani obyczaj nie

wymagały od mężczyzny wierności żonie. Hetery, konkubiny, a nawet odwiedzanie prostytutek – wszystko to było akceptowane. Nie było akceptowane współżycie z mężatką, ale tu wchodziło w grę naruszenie cudzej własności. Zupełnie inaczej było traktowane współżycie seksualne kobiet. Im prawo ani obyczaj nie dawały żadnej swobody. Wyjątek stanowiły hetery, ale ich pozycja w społeczeństwie była wysoce dwuznaczna i krucha¹.

Zarówno w starożytnej Grecji, jak i w starożytnym Rzymie istniała pewna idea kultycznego dziewictwa, znaku nieskazitelności, czystości. W Grecji jej wyrazem był między innymi posąg Ateny Dziewicy, w Rzymie – westalki.

Filozofowie greccy byli krytyczni wobec mitów i krzywo patrzyli na opowieści o erotycznych ekscesach bogów. Pitagorejczycy jako pierwsi głosili pochwałę wstrzemięźliwości seksualnej i oceniali popęd seksualny jako groźny, niszczący. „Natura nie dała ludziom żadnej rzeczy gorszej od cielesnej rozkoszy” – pisał współczesny Platonowi pitagorejczyk, Archytas. W konsekwencji utrwalił się w filozofii greckiej pogląd, że rozkosz seksualna osłabia, a wręcz uniemożliwia działanie umysłu. U Platona ta myśl ma postać nie tyle prze-

¹ W wielkonakładowych czasopismach, ale nie tylko, pojawiają się raz po raz teksty przedstawiające starożytną Grecję jako krainę radosnego, nieskrępowanego życia seksualnego. Zwykle obrazowi temu przeciwstawia się chrześcijańską wrogość wobec ciała i seksualności. Dla potwierdzenia takiego obrazu kultury i życia w Grecji przywoływane są mity i dzieła sztuki, rysunki na amforach i rzeźby pokazujące piękno ludzkiego ciała. Jest to oczywiście obraz gruntownie zafałszowany. Nie tylko Nietzsche widział dwa wątki tej kultury. Historyczne i kulturoznawcze opracowania tamtego okresu pokazują nieusuwalną dwoistość kultury greckiej w tym temacie. Była ona zawsze świadoma zarówno twórczego, jak i niszczącego potencjału pożądania seksualnego. Patrząc szerzej, dzisiejsza kultura masowa chętnie wskazuje jakiś okres, miejsce w historii ludzkości, jako taki rajski ogród życia erotycznego. Znowu: takich sielskich obrazków nigdy nie potwierdzają poważne badania.

ciwstawiania, co opisu kolejnych etapów drogi od miłości pięknych ciał w górę, ku miłości idei. Ale w trakcie tej drogi miłość zmysłową, cielesną należało porzucić. W kolejnych przemianach tradycji platońskiej początkowa miłość do ciał jest coraz mniej ważna i Plotyn już zupełnie neguje duchową wartość jakiegokolwiek formy miłości zmysłowej. Stoicy, jak to wcześniej przedstawiłem, traktowali popęd seksualny jako namiętność i zalecali, aby to rozum nad nim panował.

Stary Testament ceni życie rodzinne jako święte, a w jego ramach tak traktuje również więź erotyczną mężczyzny i kobiety. Tobiasz i Sara modlą się przed nocą poślubną. Ale zna też siłę pożądania seksualnego i jego niszczący potencjał. Przeciw nim są skierowane przykazania, surowe prawo oraz sporo przestróg w tekstach mądrościowych. Także historia Dawida i Batszeby jest opowieścią o zgubnych skutkach ulegania pożądliwości seksualnej.

Pośród wielu przepisów starotestamentalnych dotyczących czystości i nieczystości rytualnej są oczywiście także przepisy dotyczące sfery seksualnej, wskazujące na czynności i sytuacje powodujące rytualną nieczystość. Takie wyznaczanie granic czystości – nieczystości rytualnej jest spotykane w wielu religiach i kulturach. Jest ono różne od oceny moralnej, czyli fakt, że coś jest rytualnie nieczyste, nie oznacza automatycznie, że jest uznawane za złe.

Przedstawiając kontekst rozwoju chrześcijańskiego ideału dziewictwa, trzeba jeszcze wspomnieć o gnozie i manicheizmie. Gnoza rozwijała się równolegle z chrześcijaństwem, na jego obrzeżach. Była mieszaniną najróżniejszych poglądów, a wśród nich były i prądy dualistyczne widzące w ciele, a więc i w seksualności, siedzibę zła. Dzieckiem gnozy był manicheizm, religia odwołująca się do Pisma Świętego, ale w swoich założeniach dualistyczna. Idea, że seksualność jest zła sama w sobie, stała się jednym z jego znaków rozpoznawczych. Począwszy od końca trzeciego wieku, aż do końca średniowiecza historia manicheizmu jest mocno spleciona z historią chrześcijaństwa.

Geneza i rozwój ideału dziewictwa w pierwszych czterech wiekach

Jezus uczył, że dobra jest bezżenność dla królestwa niebieskiego, ale wezwanie do życia bezżennego nie stanowiło centrum Jego nauki. Natomiast pragnienie takiego życia było spontaniczną, entuzjastyczną odpowiedzią na głoszenie Chrystusa, Jego śmierci i zmartwychwstania. Świadcstwa listów Pawłowych oraz pism ojców apostołskich są tutaj jednoznaczne. Oczekiwanie rychłej paruzji sprawiało, że ten świat tracił jakiekolwiek znaczenie. Gorące pragnienie życia w dziewictwie, wyzwolonego z ziemskich więzów, stanowiło integralną część nurtu męczeńsko-eschatologicznego, ale głównie pośród etnochrześcijan². Prawdopodobnie panujące w miastach, zwłaszcza portowych, jak Korynt, rozluźnienie obyczajowe jeszcze bardziej wzmacniało pragnienie odcięcia się od tego zepsutego świata przez ślub dziewictwa.

W wypadku dziewcząt taki akt był jednocześnie aktem buntu wobec norm społecznych, gdyż był samodzielną decyzją kobiety. Ani prawo, ani obyczaj czegoś takiego nie przewidywały. O wydaniu za mąż decydował ojciec. Pochodzący z drugiego wieku apokryf *Dzieje Pawła i Tekli*³ opisuje następującą sytuację: oto pod wpływem nauczania Pawła młode kobiety postanawiają złożyć śluby dziewictwa. Na wieść o tym zawiązuje się koalicja ojców, narzeczonych i braci tych kobiet. Oskarżają oni Pawła o burzenie porządku społecznego i wyrzucają z miasta.

² Judeochrześcijanie jednak nie tak łatwo zrywali z żydowską tradycją, wysoko ceniącą życie rodzinne i potomstwo.

³ Ten apokryf jest ciekawym świadectwem nurtu męczeńsko-eschatologicznego i toczących się w nim dyskusji na temat roli kobiet w Kościele. Jego główną bohaterką jest Tekla. Paweł, na jej prośbę, pozwala jej iść do Ikonium i nauczać o Chrystusie. A więc autorytet Pawła jest wykorzystany do propagowania prawa kobiet do nauczania w Kościele.

Ten spontaniczny ruch okazał się trwały w Kościele. Biskupi go zaakceptowali. W przypadku podejmowania życia dziewiczego przez kobiety, za tą akceptacją szła najpierw obrona wobec niechętnych członków rodziny, a potem praktyczna i prawna opieka. W Cesarstwie Rzymskim kobieta nie była w stanie samodzielnie się utrzymać, ani nie mogła występować na forum publicznym. Wobec prawa reprezentował ją zawsze mężczyzna, *paterfamiliae*. W Kościele w pierwszych trzech wiekach zwykle kobiety prowadziły życie dziewicze w domach, gdzie kilku- lub kilkunastoosobowe wspólnoty żyły pod opieką, także prawną, ojca jednej z nich. Kościelną i duchową opiekę nad taką wspólnotą pełnił biskup.

Ponieważ podjęcie życia beżennego przez mężczyznę nie wymagało takich zabiegów prawno-organizacyjnych, niewiele wiemy o życiu beżennym mężczyzn w pierwszych trzech wiekach, ale zachowane świadectwa jednoznacznie potwierdzają, że ta forma życia była obecna i ceniona w Kościele.

W takim klimacie duchowym rozwijał się w Kościele obyczaj beżenności kleru, a kolejne synody uchwały przepisy coraz bardziej ten obyczaj wspierające i stopniowo zmieniające go w obowiązkową, usankcjonowaną prawnie praktykę. Jak sądzę, w tym wypadku większą rolę odgrywał nie tyle pierwotny, eschatologicznie zabarwiony entuzjazm, który był źródłem opisanego wyżej spontanicznego ruchu, ile dziedzictwo stoicyzmu i wpływ neoplatonizmu. Przywódca w Kościele powinien być opanowany, nie powinien ulegać namiętności. Co najmniej taką samą rolę w rozpowszechnianiu zasady powstrzymywania się kleru od współżycia cielesnego odgrywała idea czystości wymaganej od tego, kto przewodniczy kultowi⁴. Idea ta, głosząca, że współżycie, nawet małżeńskie, pociąga za sobą jakąś nieczystość uniemożliwiającą uczestnictwo w kulcie, znalazła swój wyraz także w odnie-

⁴ Znamienny jest kanon 33. synodu w Elwirze (ok. 306 r.), całkowicie zakazujący współżycia małżeńskiego biskupom, prezbiterom i diakonom sprawującym urząd.

sieniu do małżonków. W czwartym wieku pojawiły się przepisy zabraniające małżonkom współżycia przez jakiś okres przed przyjmowaniem Komunii⁵.

Przed czwartym wiekiem nie powstało wiele pism ojców sławiących wartość dziewictwa. Pisze o nim między innymi Tertulian, jedno pismo poświęca temu tematowi Cyprian. Nazywa w nim dziewice kwiatami Kościoła, jego wybraną częścią, chwałą stworzenia i nieskazitelnym dziełem łaski Chrystusa.

Gdy w czwartym wieku monastycyzm przebojem zdominował życie duchowe Kościoła, jeżeli chodzi o życie bezżenne – grunt był przygotowany. Wtedy też powstało wiele traktatów poświęconych dziewictwu. Na Wschodzie najważniejsze są teksty Grzegorza z Nyssy, mocno zabarwione neoplatonizmem. Nas bardziej interesuje łacińska teologia dziewictwa. W czwartym wieku powstała już obszerna literatura poświęcona temu tematowi. Zwłaszcza że – choć tradycja ceniąca, a nawet wywyższająca życie w dziewictwie była w tamtym czasie w Kościele już mocno zakorzeniona – pojawiały się i głosy odrębne. Niektórzy biskupi negowali wartość dziewictwa, odmawiali mu wszelkiej wartości duchowej i uważali, że jedyną drogą dobrego życia dla kobiety w Kościele jest małżeństwo. Inni sądzili, że dziewictwo nie jest niczym szczególnym, jest tak samo dobre jak małżeństwo. Takie polemiki były wprost wymarzoną okazją dla Hieronima, aby żarliwie bronić wyższości dziewictwa, aż do negacji możliwości duchowego wzrastania w małżeństwie, i z typowym dla siebie kunsztem retorycznym oraz napastliwością wobec przeciwników zwalczać wszelkie przeciwnie mu poglądy. Te tematy wielokrotnie pojawiają się w jego obfitej korespondencji.

⁵ Hieronim (*List* 49,15) zaleca np., by małżonkowie powstrzymali się od pożycia przez kilka dni przed Komunią. Cezary z Arles idzie jeszcze dalej. Według niego małżonkowie po współżyciu nie powinni przez 30 dni wchodzić do kościoła (*Kazanie* 44).

Pisał też na ten temat Ambroży, już bez polemicznego ferworu Hieronima. Poświęcił on dziewictwu kilka pism: rozwija w nich myśli Cypriana oraz, jako wierny czytelnik Orygenes, sięga do alegorycznej egzegezy Pieśni nad Pieśniami i przedstawia dziewice jako oblubienice Chrystusa⁶. Tym samym wprowadza do teologii łacińskiej motyw, który w następnych wiekach na dobre się w tradycji zachodniej zadomowi.

W tej dyskusji byli też obecni, wyraźnie poza ortodoksją Kościoła, ale bardzo sugestywni, gdyż czytani przez chrześcijan, manichejczycy, którzy głosili, że małżeństwo jest złe samo w sobie.

Nauka Augustyna

Podobnie jak w wielu innych dziedzinach, pogłębiając i rozbudowując łacińską teologię dziewictwa przedstawił dopiero Augustyn. W toczących się sporach zajął pozycję umiarkowaną, ale z wyraźnym nachyleniem w stronę wywyższenia dziewictwa. Bronił przeciw manichejczykom wartości małżeństwa, jednak nie zrównał go w godności z dziewictwem.

Jednym z filarów Augustynowej teologii dziewictwa i małżeństwa jest jego ocena pożądania seksualnego. Otóż uważa on, że pożądanie seksualne jest złe ze swej natury. Zrodziło się dopiero po grzechu pierworodnym i jest jednym z bardziej widocznych znaków obecności i działania tego grzechu w człowieku⁷. Takie stwierdzenie Augustyn uzasadnia

⁶ Zob.: Ambroży, *O dziewicach* 1,7–8.

⁷ Nigdy nie ustaną dyskusje, na ile taka ocena pożądania seksualnego jest u Augustyna dziedzictwem jego fascynacji manicheizmem, a na ile jakimś refleksem osobistej historii życia. Są i inne hipotezy, które wywodzą jego poglądy w tej materii z neoplatonizmu. Te dyskusje są ważne dla głębszego zrozumienia myśli Augustyna, ale ich kolejne rozstrzygnięcia w niczym nie zmieniają już historii duchowości, a szczególnie ideału dziewictwa w chrześci-

biblijnie przy pomocy dość literalnej egzegezy pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. Otóż Bóg stworzył Adama i Ewę. Wobec tego małżeństwo jako związek mężczyzny i kobiety jest od samego początku stworzenia zamysłem Bożym, ale Adam zbliżył się do Ewy już po wygnaniu z raju, a zatem współżycie seksualne rozpoczęło się po grzechu Adama. Nie należy ono do pierwotnego planu Bożego⁸. Dlatego akt seksualny jest zły sam w sobie, ale w małżeństwie jest usprawiedliwiony jako środek do zrodzenia potomstwa. Samo małżeństwo jest też godziwym remedium dla tych, którzy nie potrafią żyć we wstrzemięźliwości. Dlatego Augustyn był zwolennikiem zawierania małżeństw przez młodych mężczyzn, choć ówczesny obyczaj rzymski był zupełnie inny. Wartością małżeństwa jest również wzajemna wierność oraz troska o wychowanie potomstwa, ale Augustyn raczej nie nazywał więzi między małżonkami miłością. Pisał, że czasem, nieczęsto, małżonkowie dorastają do wzajemnej przyjaźni, ale uważał to raczej za wyjątek niż regułę.

Mimo że takie krótkie przedstawienie nauki Augustyna o małżeństwie nie wskazuje na jego wysoką ocenę i trudno w jego pismach znaleźć jakąś naukę o duchowości małżeńskiej, to przecież Augustyn, jako pierwszy, nazwał małżeństwo sakramentem. Natomiast nie przyznał wartości sakramentalnej ślubowi dziewictwa.

Jak widać, dziewictwo Augustyn stawia wyżej od małżeństwa. Tylko temu tematowi poświęca cały rozdział pisma

jaństwie zachodnim, gdyż to właśnie poglądy Augustyna, jego teologiczne uzasadnienie wartości dziewictwa, ukształtowały życie duchowe Kościoła łacińskiego w następnych wiekach. Dodajmy tylko, że za hipotezą neoplatońskiej inspiracji przemawia fakt, iż w literaturze greckiej podobne poglądy rozwijał wcześniej Grzegorz z Nyssy w swoim traktacie o dziewictwie.

⁸ Bardzo ciekawe, ale nieistotne dla naszego tematu, są rozważania Augustyna na temat: w jaki sposób ludzie by się rozmnażali, gdyby nie było grzechu pierworodnego. Zainteresowanych odsyłam do pism Augustyna o małżeństwie i dziewictwie.

O *świętym dziewictwie*, który rozpoczyna słowami: „Płodność małżeńska nie powinna przypadkiem ośmielać się rywalizować z czystością dziewiczą”⁹. A więc ta, która wstępuje na drogę dziewictwa, wybiera lepszą część. Opisuując wartość duchową dziewictwa, Augustyn nie sięga do Pieśni nad Pieśniami, choć nazywa Chrystusa „oblubieńcem dziewic”. Rozwija swoją myśl głównie wokół tekstów z Nowego Testamentu. Przede wszystkim przedstawia Chrystusa i Maryję jako niedoścignione wzory życia dziewiczego, z których powinniśmy brać przykład. W nawiązaniu do słów Jezusa o tym, kto jest Jego bratem, siostrą i matką (Mt 12,50), Augustyn podkreśla wyższość pokrewieństwa duchowego nad pokrewieństwem cielesnym. O ile zatem dziewica wypełnia wolę Boga, jest dla Chrystusa matką. Wskazując na dziewice jako te, które pełnią wolę Boga, Augustyn podkreśla dobrovolność dziewictwa. Nie jest ono przykazaniem, ale radą ewangeliczną. Tym bardziej trzeba docenić wartość decyzji.

Wykładając naukę o wartości dziewictwa, Augustyn wskazuje przede wszystkim na Maryję. Ona jest cieleśnie Matką Jezusa, ale jest także Jego Matką duchowo, bo podjęła najpierw samodzielną decyzję o życiu w dziewictwie, a potem odpowiedziała pozytywnie na słowa anioła podczas zwia-

⁹ Augustyn, *O świętym dziewictwie* 71. W tym miejscu trzeba zrobić istotne zastrzeżenie. Otóż Augustyn tu i w wielu innych miejscach starannie rozróżnia wyższość stanu i wyższość osoby. Wielokrotnie pisze wprost, że z tej ogólnej zasady o wyższości stanu dziewictwa nie można wyprowadzać przekonania, że każda dziewica jest lepsza od każdej małżonki, gdyż często bywa wręcz przeciwnie. Augustyn ma doskonałe wyczucie różnicy między tym, co ogólne, pewnym wzajemnym zhierarchizowaniem stanów zewnętrznych, obiektywnych, także duchowych, a indywidualnym życiem. Sytuacja ogólna, negatywna czy pozytywna, nie implikuje takiej samej oceny indywidualnej. Augustyn np. wie, że poza Kościołem nie ma zbawienia, ale wielokrotnie powtarza, że wielu z tych, z którymi dzisiaj walczymy, zasiądzie z nami do uczty niebieskiej, a wielu z naszych szeregów – nie.

stowania. Augustyn mocno podkreśla tę kolejność: najpierw ślub dziewictwa, potem zwiastowanie. Maryja ma szczególny związek z Kościołem, jako Matka Jego Głowy. Kościół jest dziewicą poślubioną Chrystusowi (2 Kor 11,2). A zatem Kościół jest jednocześnie dziewiczy i płodny. Powinien naśladować Maryję, Matkę swego Męża i swego Pana. Matki w Kościele rodzą synów Kościoła cielesnie, dlatego muszą ich jeszcze obmyć w wodach chrztu. Dziewice są płodne duchowo. Są znakiem tej wyższej, duchowej płodności Kościoła. Tylko Maryja miała przywilej, że była jednocześnie znakiem dziewiczej nieskazitelności i płodności Kościoła – żadna inna kobieta tego przywileju nie ma.

Augustyn podejmuje również motyw obecny już w Apokalipsie: dziewice, które już tutaj żyją tylko dla Boga, otrzymają szczególną nagrodę niebieską. Ale ponad połowę swego dzieła Augustyn poświęca napomnianiowi dziewic do pokory. Jest to klasyczny temat duchowych pouczeń monastycznych, a z tonu napomnień Augustyna wynika, że właśnie w tym miejscu uznał on takie pouczenie za wyjątkowo potrzebne.

Nauczanie Kościoła o wartości dziewictwa i małżeństwa w następnych wiekach poszło drogą, którą wyznaczył Augustyn. Dopiero w dwudziestym wieku Kościół przebudował naukę duchową o wzajemnej relacji dziewictwa i małżeństwa, ujmując ją w formule wzajemnego wspierania się w wierności podjętym zobowiązaniom.

Monastycyzm

Monastycyzm jest sposobem życia starszym i szerzej rozpowszechnionym od chrześcijaństwa. Przede wszystkim – od samego jego początku aż po dzień dzisiejszy – stanowi rdzeń całej starej, rozległej i zróżnicowanej wewnętrznie tradycji buddyjskiej. Jednak w kulturach basenu Morza Śródziemnego i okolicznych monastycyzm nie pojawił się przed Chrystusem jako znaczące zjawisko duchowe. Nie znała go prastara kultura Egiptu ani Babilonia. Jak wspomnieliśmy, wspólnoty typu monastycznego pojawiły się w Izraelu, ale nie weszły na trwałe do jego tradycji. Starożytna Grecja też znała takie wspólnoty, na przykład pitagorejczyków, ale i tu pozostały one marginesem.

Zanim spojrzymy na monastycyzm chrześcijański, spróbujmy najpierw pokrótce wyjaśnić, czym jest monastycyzm jako taki. Temat ten jest podejmowany w każdym opracowaniu dotyczącym duchowości monastycznej. Na podstawie lektury tych opracowań spróbuję przedstawić jego cechy definiujące. Otóż na pewno monastycyzm jest sposobem życia całkowicie podporządkowanym jednemu pragnieniu: wyjścia poza zmienność i przemijalność świata¹. Zawsze wiąza się z tym jakieś aspiracje mistyczne. Aby ten cel osiągnąć,

¹ Ale takie pragnienie wcale nie zakłada wiary w indywidualną nieśmiertelność. Może ono łączyć się z najróżniejszymi systemami przekonań odnośnie do tego, co kryje się poza doczesnością i materialnością. Tylko przeświadczenie, że istnieje wyłącznie ten widzialny, materialny, doczesny świat, niejako u podstaw podważa sensowność takiego pragnienia i wyklucza możliwość powstania monastycyzmu.

mnich najpierw wychodzi fizycznie poza świat, w którym żył. Opuszcza rodzinę, społeczeństwo. Do osiągnięcia celu wiedzie droga ascezy: samotności, ograniczania snu, napoju, posiłku. Asceza dotyczy całego człowieka, a więc także psychiki i umysłu, ale najbardziej widoczna jest asceza ciała. A zatem monastycyzm w swej pierwotnej formie jest z reguły pustelniczy. Wspólnota, klasztor i reguła, prawie zawsze są wtórne. Według tej kolejności potoczyła się również historia monastycyzmu chrześcijańskiego.

W chrześcijaństwie monastycyzm zaczął się rozwijać – i to od razu gwałtownie, ogarniając prawie cały Kościół – od początku czwartego wieku. Przyczyny, dla których tak się stało, są przedmiotem nieustannych dyskusji i niezliczonych hipotez. Na pewno ważna jest zbieżność chronologiczna. W 313 roku Konstantyn podpisał Edykt Mediolański i chrześcijaństwo stało się religią dozwoloną, a w praktyce – i zaraz potem prawnie – uprzywilejowaną, czyli religią państwową. Monastycyzm mógł być reakcją na letniość chrześcijaństwa masowego. Rozkwitł w Egipcie, niemal u bram Aleksandrii, ale pośród koptyjskich chłopów. Można więc widzieć w nim reakcję na elitarne, przeintelektualizowane chrześcijaństwo Aleksandrii, które wiązało doskonałość z wykształceniem. Natomiast nie ma żadnych dowodów na bezpośrednie inspiracje z Dalekiego Wschodu, choć istniały wzajemne kontakty obu światów i wiedza o tym, że gdzieś tam żyją ludzie, którzy odeszli na pustynię. Również w Egipcie i na Bliskim Wschodzie żyli już wcześniej nieliczni pustelnicy². Ale nigdy do

² Na przykład Filon Aleksandryjski (10 przed Chr. – 40 po Chr.) w *De vita contemplativa* opisuje wspólnotę, którą nazywa „terapiści”. Byli to mężczyźni i kobiety żyjący na sposób monastyczny nad brzegami jeziora Mareotis (dzisiaj Buhajrat Marjut) niedaleko Aleksandrii. Zasadniczo była to wspólnota judaistyczna, ale nie wyklucza się jej kontaktów z chrześcijaństwem. Euzebiusz z Cezarei (264–340) w *Historii kościelnej* (II,17) obszernie przytacza relację Filona i przedstawia terapeutów jako pierwszych mnichów chrześcijańskich. Jest to jedna z prób wykazania, że monastycyzm chrześ-

końca nie wyjaśnimy, dlaczego historia duchowa, i nie tylko duchowa, Kościoła potoczyła się właśnie tak, a nie inaczej. Natomiast naszym zadaniem jest przyglądanie się tej historii i próba jak najlepszego zrozumienia duchowego wymiaru chrześcijańskiego monastycyzmu.

Jeżeli monastycyzm ujmujemy jak powyżej, jako żywe pragnienie wyjścia poza doczesność, to monastycyzm chrześcijański jest ewidentnie spadkobiercą duchowym nurtu męczeńsko-eschatologicznego. Historycznie nie jest to takie oczywiste.

Był to ruch bardzo spontaniczny, żywiołowy. Oczywiście wzbudził kontrowersje w Kościele, ale bardzo szybko został zaakceptowany przez biskupów i w ciągu kilkunastu lat zdominował duchowe życie Kościoła. Niewątpliwie jednym z czynników ułatwiających tę akceptację był fakt, że sam ideał życia bezżennego, dziewictwa, był już w Kościele dobrze zadomowiony.

W historii i świadectwach monastycyzmu chrześcijańskiego wyjątkowo wyraźnie widać, że doświadczenie duchowe jest pierwsze, a dopiero potem przychodzi refleksja, próba zrozumienia. Otóż sami mnisi raz po raz usiłowali wyjaśnić, czym jest ich życie, kim jest chrześcijański mnich. Już te próby mówią немало o ich duchowości.

Antoni wyszedł na pustynię w odpowiedzi na wezwanie Jezusa skierowane do bogatego młodzieńca: „Pójdź za Mną!”. To wyjście mnicha na pustynię jest też w starożytnych pismach monastycznych porównywane do wyjścia Abrahama, Mojżesza czy Eliasza, który odszedł na górę Karmel. Mnich

cijański istniał już w czasach apostołskich. Oczywiście interpretacja Euzebiusza nie ma żadnych podstaw historycznych. Również Antoni, gdy rozpoczynał życie na pustyni, szukał pomocy duchowej, co poświadcza, że jacyś pustelnicy żyli w tych okolicach już wcześniej (zob.: *Żywot Antoniego* 4). Wspomnijmy jeszcze, że Hieronim opisał życie Pawła z Teb, któremu przyznał nawet miano pierwszego pustelnika. Miał on żyć w latach 228–341. Jednak opowieść Hieronima budzi wątpliwości historyków.

pragnie żyć jak pierwsi chrześcijanie. Wielokrotnie powracają odwołania do zdań z Dziejów Apostolskich przedstawiających syntetycznie życie pierwszej wspólnoty w Jerozolimie. Ale to pragnienie sięga dalej: mnich szuka drogi powrotu do niewinności Adama. Minęły czasy męczeństwa, którego pragnął, a więc dla wielu mnichów życie na pustyni zastępuje męczeństwo. Pustynia jest miejscem życia na wzór aniołów albo życiem według prawdziwej filozofii. Jest czuwaniem na wzór strażnika strzegącego śpiącego miasta (oczywiście śpiące miasto to Kościół) i czujnym oczekiwaniem paruzji. Jest też po prostu szukaniem Boga. Ale pustynia to przede wszystkim miejsce walki z demonami. Ten motyw powraca w wypowiedziach mnichów wyjątkowo często³.

Dość łatwo zorientować się, że większość przedstawionych tu motywów może odnieść do siebie każdy chrześcijanin, niekoniecznie mnich. Duchowość monastycyzmu chrześcijańskiego jest bowiem duchowością na wskroś chrześcijańską, zakorzenioną w Piśmie Świętym i tradycji duchowej Kościoła. Mnisi nie podkreślali specyfiki swojej duchowości, jako jednej z wielu w Kościele. Przedstawiali swoją drogę jako najlepszą realizację Ewangelii. Faktycznie, już w drugiej połowie czwartego wieku życie w pełni chrześcijańskie było praktycznie utożsamiane z życiem monastycznym. Były i głosy przeciwne, ale dużo słabsze. Jednak w tym opracowaniu nie możemy poprzestać na takiej autoprezentacji duchowości monastycznej, z której wynika, że jest ona po prostu doskonałą realizacją ideałów ewangelicznych. Naszym zadaniem jest wydobyć i pokazać specyfikę tej duchowości.

³ To wyliczenie motywów życia monastycznego, które podawali sami mnisi, jest streszczeniem rozdziału: „Archetypy” w: A. Solignac i in., *Monastycyzm. Historia i duchowość*, tłum. D. Stanicka-Apostoł, Tyniec 2002, s. 74–89. Tam też można znaleźć liczne odwołania do tekstów ojców pustyni.

Monastycyzm pustelniczy

Postacią założycielską ruchu pustelniczego jest, jak wiadomo, Antoni Egipski. Co prawda, jak wspomnieliśmy, już wcześniej byli chrześcijanie, którzy podejmowali pustelniczy sposób życia, ale dopiero Antoni zapoczątkował, choć zabrzmiało to jak oksymoron, masowy ruch pustelniczy. Ta pierwotna forma życia monastycznego rozpowszechniła się w Egipcie, Palestynie, Syrii i dalej na Wschód, na tereny dzisiejszego Iraku i Iranu, a także w Azji Mniejszej i Grecji. Na Zachodzie nigdy nie stała się popularna i choć chrześcijanie łacińscy z podziwem patrzyli na mnichów egipskich czy syryjskich, sami nie wprowadzali tej formy życia u siebie. Woleli dobrze zorganizowane klasztory.

Źródłami do poznania duchowości pierwotnego monastycyzmu pustelniczego są przede wszystkim: *Żywot Antoniego* autorstwa Atanazego, pisma Antoniego i apoftegmaty⁴. Szczególny charakter mają pisma Ewagriusza z Pontu, którym poświęcimy osobny rozdział.

Bardzo ciekawe jest zestawienie życia Antoniego, opisanego genialnie przez biskupa Atanazego, i pism własnych Antoniego. Otóż Atanazy niejako programowo przedstawia Antoniego jako chłopca, który nie miał wykształcenia, a nawet nie znał języka greckiego. Natomiast *List 1* Antoniego jest dojrzałym traktatem ascetycznym przedstawiającym doktrynę duchową w duchu Orygenesowym⁵. Najwyraźniej Atanazy

⁴ Zbiory myśli i powiedzeń ojców pustyni były wielokrotnie wydawane w Polsce i są łatwo dostępne. Na początek polecam zbiór apoftegmatów Antoniego, udostępniony przez benedyktynów tynieckich w ich internetowym Librarium. Prawie wszystkie teksty źródłowe dotyczące duchowości monastycznej, do jakich się tutaj mniej czy bardziej wprost odwołuję, są wydawane w tynieckiej serii: *Źródła Monastyczne*.

⁵ W drugim i trzecim wieku bardzo aktywni w Aleksandrii, podobnie jak w innych miastach, byli gnostycy. Interesowali się przede wszystkim sprawami duchowymi i idee gnostyckie fascy-

chciał jak najmocniej podkreślić prosty, nieintelektualny charakter ruchu pustelniczego.

Duchowość anachoretyzmu

Doktryna duchowa Antoniego w największym skrócie wygląda tak: życie człowieka na ziemi jest walką, a jej celem jest oczyszczenie, bez którego człowiek nie jest w stanie przyjąć działania Boga. Walka, do której zmuszają pokusy, jest absolutnie niezbędnym elementem drogi do Boga. Jeden z najbardziej znanych apoftegmatów Antoniego brzmi: „Zabierz pokusy, a nikt nie będzie zbawiony”. Nieodzowne w tej walce jest poznanie swojej duchowej natury, które dokonuje się w Duchu.

Antoni w *Liście 1* przedstawia podział pokus ze względu na ich pochodzenie. Otóż ataki, poruszenia, które skłaniają do złego, mają trzy źródła: pierwszym jest sama natura ludzka; drugi rodzaj poruszeń jest skutkiem wcześniejszego złego życia i zepsucia przez to natury. W ten sposób na przykład naturalny głód, gdy jest często nadmiernie zaspokajany, przeradza się w obżarstwo. Tylko trzeci rodzaj poruszeń pochodzi od złych duchów, które atakują człowieka. Ponieważ to dusza podejmuje decyzję, walka toczy się w duszy. Ciało jest wykonawcą, niejako miejscem walki. Niezbędnym warunkiem prowadzenia tej walki jest samotność, fizyczne opuszczenie świata. Podstawowym sposobem walki, oczyszczania, jest asceza ciała, jego osłabienie. Przez umartwianie – samotność, ciszę, ograniczanie pokarmu

nowały wielu chrześcijan. Klemens i Orygenes polemizowali z gnozą, ale też przejmowali pewne gnostyckie myśli. Takie przenikanie idei widać także w listach Antoniego i generalnie w monastycyzmie egipskim. Sygnalizuję tę kwestię, bo cała sprawa jest bardzo ciekawa, a studia nad nią – dalekie do jednoznacznych rezultatów. Jednak sądzę, że nawet stwierdzenie jakichś wpływów gnostyckich nie zmienia zasadniczo chrześcijańskiego charakteru duchowości anachoretów egipskich.

i napoju oraz snu – mnich oczyszcza kolejne zmysły i „całe ciało przetwarza się w ten sposób, odnawia i wraca pod władzę Ducha. Takie ciało otrzymało już część ciała duchowego, które winniśmy zyskać w chwili zmartwychwstania umarłych”⁶. Na zasadzie wewnętrznej jedności człowieka asceza ciała oczyszcza i przemienia także duszę. Na przykład milczenie ust stopniowo wycisza coraz głębsze warstwy duszy i dzięki temu staje się ona zdolna do słuchania Słowa.

Ojcowie pustyni bardzo wysoko cenili sam fakt fizycznego pobytu na pustyni, z dala od ludzi. W apoftegmatach raz po raz powtarza się wezwanie: „uciekaj od ludzi, a będziesz zbawiony”⁷. W ich pismach mocno wybrzmiewa przeciwstawienie: zepsuty, przewrotny, idący na zatracenie świat – pustynia, miejsce ucieczki. Mnich może żyć tylko na pustyni, w swojej celi. Cella mnicha staje się jego drogą zbawienia, jedynym miejscem ocalenia. Nawet gdy jest tak słaby, że nie potrafi ani się modlić, ani praktykować ascezy – dopóki trwa w celi, nie zginął. Pokusa opuszczenia celi jest jedną z najbardziej podstępnych. Ale, paradoksalnie, fizyczna samotność i ucieczka od ludzi bardzo wyostrzały u mnichów (przynajmniej niektórych) wrażliwość na drugiego człowieka. W jednym z apoftegmatów Antoni stwierdza: „Od bliźniego jest życie lub śmierć”.

Nigdy wcześniej w pismach chrześcijańskich pokora nie została tak wywyższona, jak w naukach mnichów. Jest ona

⁶ Antoni Pustelnik, *List 1*. W tym tekście wyraźnie widać, jak wielki był wpływ antropologicznych idei Orygenesusa na naukę duchową Antoniego.

⁷ Z apoftegmatów: kiedy abba Arseniusz przebywał jeszcze na dworze cesarskim, modlił się do Boga: „Panie, wskaż mi drogę zbawienia”. Usłyszał głos: „Arseniuszu, unikaj ludzi, a będziesz zbawiony”. Tenże, gdy stał się mnichem, znowu modlił się tymi samymi słowami. Usłyszał głos, który mówił doń: „Arseniuszu, uciekaj [od ludzi], wycisz się wewnętrznie. Są to bowiem korzenie bezgrzeszności”.

uważana za warunek konieczny życia duchowego. Jeżeli mnich nie ma pokory, wszystkie jego cnoty i zalety są tylko pozorne. Sama zaś pokora zwycięża wszystkie ataki demonów. Jest to uniżanie siebie, radosne przyjmowanie doznawanych upokorzeń, uznawanie siebie za najgorszego spośród wszystkich ludzi, niegodnego jakiegokolwiek szacunku⁸.

Była już mowa o ascezie, ale jeszcze raz trzeba podkreślić, że asceza polegała przede wszystkim na samotności, poście i ograniczaniu snu. Inne praktyki, jak na przykład sposób życia sławnego Szymona Słupnika, choć pojawiały się, były przez wielkich mistrzów mocno krytykowane. Starożytność nie zna praktyk ascetycznych polegających na zadawaniu sobie fizycznego bólu ani motywacji prześlągalnej za grzechy swoje i cudze, jaka będzie dominowała w średniowieczu.

⁸ Teksty ojców pustyni o pokorze są łatwym celem krytyki i nawet wyszydzania z pozycji dominującej dzisiaj pochwały samoakceptacji, dbania o poczucie własnej wartości, umiejętności aktywnego pokazywania swoich dobrych stron. Bardzo łatwe jest czytanie tekstów ojców o pokorze jako pochwały zakompleksienia i niskiego poczucia swojej wartości, zwłaszcza że wyrażali się oni dosadnie, obrazowo i nie przejmowali się tym, że mogą zostać źle zrozumiani.

Jednak teksty te warto czytać, pamiętając o tym, że pokora, którą opiewali ojcowie pustyni, jest przede wszystkim pokorą wobec Boga. Uniżenie wobec ludzi jest tylko jej zewnętrznym znakiem. To uniżenie było także lekarstwem na poczucie wyższości, stałą pokusę mnichów: po pierwsze rodziło się w nich poczucie wyższości wobec świeckich, po drugie, nieobcy im był duch rywalizacji w drodze do doskonałości.

Podstawowym kluczem interpretacyjnym tekstów ojców o pokorze winno być założenie: jest to postawa człowieka mocnego w Bogu, przyjęta zupełnie bezinteresownie w głębi ducha. A zatem jest to oznaka siły, a nie słabości człowieka. Inaczej jest tylko karykaturą pokory. Krótko mówiąc: staropolskie przysłowie „Pokorne ciele dwie matki ssie” mówi o karykaturze pokory, a nie o cnocie wychwalanej przez mnichów.

Monastycyzm pustelniczy stworzył zupełnie nowy rodzaj relacji mistrz – uczeń. Sama relacja tego typu była dobrze znana w starożytności. Nowością w monastycyzmie jest umieszczenie w jej centrum absolutnego posłuszeństwa. To właśnie takie posłuszeństwo w drobiazgach, bez pytania: „dlaczego”, idące wbrew logice, zdrowemu rozsądkowi, długotrwałe i niewiedzące, co będzie następnego dnia, było podstawową drogą ucznia, adepta, który chciał zostać mnichem. Mistrz decydował, kiedy „uwolni” ucznia i da mu zgodę na samodzielne prowadzenie życia mnicha.

Posłuszeństwo było też wychwalane jako cnota duchowa ściśle powiązana z pokorą. Jego podstawą było posłuszeństwo Duchowi, a jego przeciwieństwem – samowola. Samowola to próba prowadzenia przez mnicha życia o własnych siłach, według własnego pomysłu. Jak już wspomniałem, omawiając teologię Orygenesesa, to duchowe pojęcie jest głęboko zakorzenione w Orygenesowej antropologii duchowej. Życie mnicha albo jest życiem w Duchu, albo wiedzy do zguby.

Dzień mnicha był wypełniony modlitwą i pracą, przeważnie prostą (najczęściej wspominanym w apoftegmatyckich zajęciach jest wyplatanie z trzciny lin i koszy). Ale praca była zupełnie podporządkowana modlitwie. Był nawet nurt – mesalianizm – który twierdził, że praca rozprasza, a zatem mnich nie powinien pracować, tylko dosłownie wypełniać słowa Pisma i nieustannie się modlić. Oczywiście wielcy mistrzowie odrzucili taki ekstremizm. I mimo że nie stawiali pracy w centrum życia mnicha, to w świecie, w którym pracę fizyczną wykonywali niewolnicy, ojcowie pustyni ją dowartościowali, pokazali jej duchowe znaczenie.

Jednak najważniejsza dla mnicha była modlitwa. Pisał Izaak z Niniwy: „Życiem mnicha i tym działaniem, które znajduje uznanie u Boga, jest modlitwa”⁹. Także podczas pracy mnich się modlił. Słowa modlitwy czerpał z Pisma. Modlitwa obej-

⁹ Izaak z Niniwy, *Gramatyka życia duchowego* 2,48.

mowała całego człowieka, także ciało. Były różne postawy modlitewne: wyprostowana, pokłony, prostracje... Szczególnym czasem modlitwy była noc. Mnich często przerywał sen, aby się modlić¹⁰. Na pewno była to modlitwa w Duchu, ale mistrzowie mocno tępił wszelkie wizje, objawienia prywatne, nadzwyczajne przeżycia towarzyszące modlitwie. Jedynym wyjątkiem były łzy skruchy, którym ojcowie przypisywali wielką moc oczyszczenia. Modlitwa była przebywaniem sam na sam z Bogiem w sanktuarium swojej duszy, skupieniem umysłu na Bogu, błaganiem Go o miłosierdzie. Była kierowana tylko do Boga, nawet nie do Chrystusa, a więc była teocentryczna, nie chrystocentryczna. Na pewno bardzo mało było modlitw w określonych, konkretnych intencjach. Pustelnicy chyba nie za bardzo wierzyli w moc modlitwy za kogoś, kto nie chce się nawrócić. W ciągu kolejnych wieków ta indywidualna modlitwa w samotności wytworzyła ważną tradycję duchową chrześcijańskiego Wschodu – hezychazm.

Generalnie, również pisząc o modlitwie, ojcowie pustyni nie starali się zachęcać kolejnych adeptów do podążania ich śladami przez opisy wspaniałych doświadczeń, pięknych owoców modlitwy, wspaniałości życia na pustyni. Raczej odstraszaali. Izaak z Niniwy w *Gramatyce życia duchowego* przeważnie pisze o utrapieniach wewnętrznych, udręce, przeciwnościach, walkach, zwątpieniach. Z rzadka tylko, w jednym lub kilku zdaniach, wspomina o zachwyceniu na modlitwie.

Do mnichów w całej rozciągłości odnosi się to, co pisaliśmy o umiłowaniu Pisma Świętego przez ojców Kościoła. Pustelnicy znali Pismo na wrywkę. Słowa Pisma były ich słowami modlitwy, ale też słowami napomnienia, nauki duchowej. Czasem można odnieść wrażenie, że cytują je zupełnie poza kontekstem, albo nawet wbrew kontekstowi, jaki według

¹⁰ W pismach ojców pustyni powtarza się motyw nieufności wobec snu. Człowiek wtedy nie czuwa, jest bezbronny. Słyszy za tym zalecenia, np. aby posłanie nie było zbyt wygodne.

nas jest oczywisty. Faktycznie jest to lektura duchowa, rządząca się swoimi prawami, czasem trudnymi do zrozumienia. Generalnie anachoreci czytali Pismo jako Słowo Boga skierowane do nich i mówiące im o ich życiu. Zainteresowania historyczne, również dotyczące życia ziemskiego Jezusa, były wśród nich właściwie nieobecne.

Duchowość pustelników była asakramentalna. Nie znaczy to, że negowali oni wartość sakramentów, ale w ich pismach nie znajdziemy wielu tekstów odnoszących się do chrztu czy Eucharystii.

Wydaje się, że sam chrzest w czwartym wieku spowszechniał. Co prawda jest to złoty wiek katechezy chrzcielnej, ale chyba jej słuchacze, a byli bardzo liczni, puszczali większość nauk mimo uszu i przystępowali do chrztu, bo tak robiła większość. Dla mnicha kluczowy był moment wyjścia na pustynię. To on wyznaczał początek nowego życia. Czyli to wszystko, co na początku napisaliśmy o chrzcie jako fundamencie duchowości chrześcijańskiej, zostało, oczywiście niejako mimochodem, nie do końca świadomie, przeniesione na moment rozpoczęcia życia monastycznego. Jak już wspominaliśmy, mnisi mieli skłonności do uważania się za serce Kościoła, a więc takie przeniesienie nie powinno dziwić.

Biskup Atanazy, opisując życie pustelnicze Antoniego, ani razu nie wspominał o tym, czy Antoni chodził w niedzielę na mszę. Na pewno nie chodził, bo ponad dwadzieścia lat spędził w zupełnym odosobnieniu i dla Atanazego nie było to żadnym problemem. Co prawda wkrótce rozwinął się styl życia zwany semianachoretyzmem, w którym było miejsce na cotygodniową Eucharystię. Otóż pustelnicy tworzyli swego rodzaju osady. W centrum był kościół, a mnisi mieli swoje cele porozrzucane na pustyni, w odległości do jednego dnia drogi. Schodzili się do kościoła raz w tygodniu, w sobotę wieczorem, na Eucharystię, agapę oraz rozmowy, dzielenie się duchowymi doświadczeniami. Ale nie było to obowiązkowe. Mistrzowie nawet radzili, żeby, jeżeli mnich czuje, że te spotkania przynoszą mu duchową szkodę, opusz-

czał je. Na Wchodzie za najdoskonalsze uznawano zawsze życie w zupełnej samotności.

Bardzo ciekawa pod tym względem jest lektura Reguły Benedykta. To jest już połowa szóstego wieku, Zachód. Reguła nadaje życiu mnichów rytm odmierzany wspólnymi modlitwami. Wszyscy komentatorzy podkreślają, że cała duchowość benedyktyńska jest przeniknięta duchem liturgii. Ale o Eucharystii Reguła wspomina marginalnie. Ewidencja nie zalicza Jej do podstawowego, codziennego rytmu oficjum, choć oczywiście Eucharystia niedzielna jest wpisana w rytm życia klasztoru¹¹.

Ewagriusz z Pontu (345–399)

Ewagriusz pierwszą połowę życia spędził w miastach, otrzymał staranne wykształcenie klasyczne, uczestniczył w życiu Kościoła u boku Bazylego i, w trakcie pierwszego soboru w Konstantynopolu, u boku Grzegorza z Nazjanzu. Natomiast drugą połowę przeżył jako mnich pośród sławnych starców w Egipcie. Dzięki takiemu połączeniu formacji intelektualnej i doświadczenia pustyni dał nam jedyny w swoim rodzaju wgląd w duchowość pustelniczą¹². Bywa nazywany

¹¹ Zob.: Reguła Benedykta 38.60.62.

¹² Ciekawe jest porównanie słów Ewagriusza i Antoniego na temat pustyni, samotności. Oczywiście obaj niezwykle cenią sobie samotność, jako warunek życia mniszego. Ale Antoni pisze, że „człowiek, który mieszka na pustyni i trwa w skupieniu, wolny jest od potrójnej walki: o słuch, o mowę i o spojrzenie. Musi jedynie walczyć o serce”. Ewagriusz widzi to inaczej. Według niego „przeciw anachoretom demony walczą same, natomiast przeciw tym, którzy razem praktykują cnoty w klasztorze i innych wspólnotach, uzbrają do walki bardziej lekkomyślnych braci. Ten drugi bój jest jednak znacznie łatwiejszy, niż pierwszy. Nie można bowiem znaleźć na ziemi ludzi okrutniejszych niż demony, czy mogących wziąć na siebie całą ich złośliwość”. W praktyce życia monastycznego przyjmowano zdanie Ewagriusza, uznawano, że zupełna samotność była dobra tylko dla najdojrzałych.

porte-parole mnichów egipskich. Jego formacja intelektualna jest z ducha neoplatońska, a teologiczna – pod wpływem ojców kapadockich – orygenistyczna. Jednak jego antropologia jest bardziej grecka niż Orygenesowa i spłaszcza Orygenesową koncepcję ducha. To, co najwyższe w człowieku, Ewagriusz przedstawia po prostu jako duszę rozumną. Niżej jest namiętna część duszy, składająca się z części pożądlivej i popędliwej. Ta struktura człowieka została odzwierciedlona w jego podstawowym schemacie ascetycznym: nauce o ośmiu duchach.

Neoplatonizm Ewagriusza prowadzi go do takiej, przy pierwszej lekturze doprawdy zdumiewającej, syntezy nauczania Ewangelii: „Chrześcijaństwo jest nauką Chrystusa, naszego Zbawcy, która składa się z praktyki, fizyki i teologii”¹³. Jest tu oczywiście mowa o drodze duchowej opisanej według wzoru neoplatońskiego. A więc zaczyna się ona od ascezy (praktyka), która prowadzi najpierw do poznania, głębokiego zrozumienia natury świata stworzonego (fizyka), a następnie dociera do celu, czyli poznania Boga (teologia). Nas interesuje praktyka ascetyczna, a przede wszystkim Ewagriuszowe opisy działania ośmiu duchów i sposobów walki z nimi.

Ewagriusz uważa, że wszystkie złe duchy i ich działania można podzielić na osiem rodzajów. Demony atakują mnicha, wzbudzając w nim myśli¹⁴. Wobec tego ośmiu rodzajom demonów odpowiada osiem rodzajów złych myśli. Ewagriusz pisze zamiennie o jednych i o drugich – demonach

¹³ *Sto rozdziałów o praktyce ascetycznej* 1, w: Ewagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1.

¹⁴ Myśli – *logísmoi* – to bardzo ważna kategoria w nauce ascetycznej ojców pustyni. W praktyce oznaczają po prostu myśli, które rozpraszają, dręczą, odwodzą od dobrych zamiarów, sieją zwątpienie, podejrzliwość. Ewagriusz przeciwstawia jeden Logos licznym *logísmoi*. Jedność jest znakiem Boga, rozproszenie, wielość, „legion” – znakiem działania demonów. *Logísmoi* działają w umyśle – usiłują go rozproszyć, wytrącić z jego jedności i skupienia na Słowie.

i myślach, gdyż walka mnicha z demonami polega na odpię-
raniu złych myśli. Ta ósemka jest ułożona według struktury
człowieka. Kolejne rodzaje demonów atakują część pożą-
dliwą, popędliwą i rozumną duszy. Tak więc najniższą część
duszy atakują demony: obżarstwa, nieczystości, chciwo-
ści. Kolejne demony: smutku, gniewu i acedii atakują część
popędliwą. Dwa najgroźniejsze demony: próżnej chwały
i pychy – atakują wprost duszę rozumną¹⁵.

Ten podział jest oczywiście tylko pewnym pomocniczym
uporządkowaniem, bo demony zawsze atakują po pro-
stu człowieka, a wszystkie myśli wzbudzone są w duszy
rozumnej. Natomiast jeżeli mnich podda się myślom, wzbu-
dzają one namiętności właściwe poszczególnym częściom
duszy. Ewagriusz starannie rozróżnia: to, że demony ata-
kują i wzbudzają w nas myśli, nie zależy od człowieka, ale
czy myśli trwają, czy nie, i czy wzbudzają namiętności – to
już zależy od człowieka. Czyli walka z myślami toczy się
w duszy rozumnej, w umyśle. Najważniejsze jest rozpozna-
nie przeciwnika, bo oszustwo, tworzenie iluzji, udawanie
anioła światłości, to są podstawowe sposoby ataków złych
duchów. Dlatego Ewagriusz poświęca wiele miejsca na opi-
sanie każdej z tych ośmiu myśli. Jego opisy są świadectwem
wiedzy zdobytej w praktyce ascetycznej. Ewidentnie jest to
nie tylko jego własne doświadczenie, ale suma doświadczeń
starców egipskich, wśród których żył przez kilkanaście lat.

Warto zwrócić uwagę na pewną znamienne różnicę mię-
dzy Ewagriuszowym opisem „myśli” a zachodnimi naukami
o pokusie. Otóż na Zachodzie pokusa przedstawiana jest
zwykle jako uwodzenie, kłamliwa obietnica przyjemności,
rozkoszy, spełnienia marzeń. Ewagriuszowe demony/myśli

¹⁵ Jesteśmy u źródła listy siedmiu grzechów głównych. Naukę
o ośmiu duchach na Zachód przeniósł Jan Kasjan. Przyjęła się tu
i kilkakrotnie modyfikowana weszła na stałe do katechizmów.
A więc nauka powstała w środowisku bardzo hermetycznym oka-
zała się pożyteczna dla całego Kościoła.

nie uwodzą, tylko po prostu dręczą. Przedstawmy zatem krótką charakterystykę każdej z tych ośmiu myśli.

Myśl o obżarstwie nie jest marzeniem o luksusowej uczcie, ale lękiem przed dolegliwościami i chorobą spowodowanymi przez długotrwałe posty. Z opisów Ewagriusza wynika, że takie skutki postów wcale nie były rzadkie.

Demon nieczystości oczywiście wzbudza wyobrażenia i kusi najpierw do rozmów kalających duszę, aby potem, od myśli i rozmów doprowadzić do czynów nieczystych.

Chciwość, podobnie jak obżarstwo, jest lękiem. Tym razem to lęk przed starością, niedołężnością, upokorzeniem żebrania o środki konieczne do życia.

Smutek może mieć dwa źródła. Pierwsze z nich to niespełnione pragnienia. Są one najczęściej wspomnieniami idealizującymi dawne życie, z którego mnich odszedł, bliskich, których opuścił. Drugim źródłem smutku jest gniew.

Gniew rodzi się z rozpamiętywania doznanych krzywd, także prawdziwych. Przywodzi duszę do szaleństwa, a szczególnie intensywnie atakuje podczas modlitwy. Potrafi być gwałtownym wybuchem lub trwać długo i wtedy przekształca się w urazę. Jednak Ewagriusz nie ocenia gniewu jednoznacznie negatywnie. Dusza może skierować swój gniew przeciw atakom demonów. Wtedy jest on pożyteczny, zwłaszcza dla początkujących mnichów¹⁶.

Demon acedii¹⁷, którego Ewagriusz nazywa także demonem południa, jest najuciążliwszy spośród wszystkich i potrafi dręczyć latami, także doświadczonych mnichów.

¹⁶ Jest to echo platońskiej nauki o *thymós*, jako popędliwej, gniewnej części duszy. Powinna być poddana części rozumnej, ale to właśnie ona może pobudzać duszę do mężnych czynów. Jest więc cechą wręcz pożądaną u wojowników.

¹⁷ Acedia, którą w łacińskim wykazie grzechów głównych przeobrażono na lenistwo, spośród opisanych przez Ewagriusza „myśli” wzbudza dzisiaj bodaj największe zainteresowanie, gdyż jej opisy przypominają diagnozę depresji i sama bywa nazywana duchową depresją.

Mnichowi trapienemu przez acedię czas dłuży się niemiłosiernie, a własna cela staje się całkiem nieznośna. Ogarnia go zniechęcenie i zwątpienie w sensowność podjętego życia. Ale nie podąża za nią żaden inny demon. „Po wygranej walce duszę ogarnia uspokojenie i niewysłowiona radość”.

Łacińska lista grzechów głównych łączy dwie kolejne myśli, próżną chwałę i pychę, w jeden grzech – pychę.

Myśl o próżnej chwale dopada mnichów już zaawansowanych na drodze ascezy. Jest pragnieniem rozgłaszania swoich zmagani i oczekiwaniem podziwu i chwały ludzkiej. A więc ta myśl kusi do uważania się za lepszego od innych ludzi.

Demon pychy jest najgorszy ze wszystkich: „namawia mnicha, by nie uznawał Boga za współzyciela, lecz by sądził, że sam jest źródłem swych prawych czynów”. Czyli, w odróżnieniu od myśli o próżnej chwale, nie kusi do uznania się za lepszego od innych ludzi, ale za lepszego od samego Boga. Jeżeli mnich tej myśli ulegnie, wpada w „najgorsze zło: duchowy obłąd, szal i oglądanie tłumu demonów w powietrzu”. Jego stan zwykle bywa tragiczny – może to być nawet pomieszanie zmysłów. Opisana przez Ewagriusza pycha jest w swej istocie tym samym, co „samowola”: odrzuceniem pomocy Boga.

Przeciwko złym myślom dusza ma modlitwę, czuwanie, rozpoznawanie tych myśli i odpędzanie ich. Bardzo pomocne są słowa Pisma. Oczywiście absolutnie niezbędne jest trwanie w celi i praktykowanie ascezy. Celem walki jest odpędzenie myśli, aby nie zagnieździły się w umyśle. Bo gdy mnich pozwoli im na swobodne działanie, wprowadzają niepokój i rozproszenie, wzbudzają namiętności. Ostatecznie może to prowadzić do złych czynów. W tym życiu ani zwycięstwo, ani klęska nigdy nie są ostateczne. Walka toczy się w duchu, w rozumnej części duszy. Ciało w niej uczestniczy, ale dobre lub złe czyny są tylko zewnętrznym świadectwem wyniku tej walki. Dlatego Ewagriusz za najgroźniejsze uważa demony/ myśli atakujące wprost duszę rozumną: próżność i pychę. Gdy dusza zwycięża, odpędza demony i złe myśli, osiąga

stan uspokojenia, *apáthei*. Umysł w tym stanie jest gotowy do przejścia dalej, aby osiągnąć poznanie, gnozę¹⁸.

Właściwie nie da się streścić porad Ewagriusza dotyczących tej walki. Jest to tego typu literatura, że można ją tylko czytać na wrywki i duchowo smakować, przymierzać do swojego życia. Apoftegmaty i ascetyczne dzieła Ewagriusza zapoczątkowują w Kościele tradycję pism wyrastających wprost z doświadczenia duchowego, nieusystematyzowanych w jakiś traktat, przeznaczonych wyłącznie dla czytelnika, który szuka pomocy w podążaniu podobną drogą¹⁹. Jest to z pewnością specyficzny rodzaj literatury mądrościowej.

* * *

Na ile doświadczenie duchowe anachoretów jest uniwersalne? Czy droga oczyszczenia duszy, opisana przez Ewagriusza jako droga mnicha, pustelnika, może być duchowo przydatna poza tym kontekstem? Sądzę, że tak. Jak w każdym autentycznym doświadczeniu duchowym jest tu pewien pierwiastek uniwersalny i pewien pierwiastek specyficzny. Oczywiście nie da się przeprowadzić wiwisekcji i na zimno ich rozdzielić. Ale można, studiując różne drogi duchowości, porównywać je i szukać elementów wspólnych. Można też czytywać pisma ojców pustyni i okrucy ich doświadczeń duchowych porównywać ze swoimi.

¹⁸ Polski tłumacz przełożył jako „poznanie” użyte przez Ewagriusza słowo *gnōsis*. Ewagriusz nawiązuje tutaj do znanego już nam słownictwa Klemensa Aleksandryjskiego. Z pewnością właśnie to słowo było używane wśród starców. Osobnego rozważenia wymagałoby pytanie: na ile to poznanie można utożsamić z poznaniem mistycznym?

¹⁹ Jednym z najbardziej znanych w Kościele łacińskim dzieł tego typu jest *O naśladowaniu Chrystusa* Tomasza à Kempis.

Monastycyzm wspólnotowy, czyli cenobityzm

Prawie równolegle z anachoretyzmem i także w Egipcie zaczyna rozwijać się monastycyzm wspólnotowy zwany od greckiego *koinóbion*, czyli życie we wspólnocie, cenobityzmem. Ta forma monastycyzmu znajdzie swoje miejsce, obok anachoretyzmu, na Wschodzie i całkowicie zdominuje monastycyzm zachodni. Jej cechą charakterystyczną jest reguła, która stanowi podstawę życia, wyróżnik tożsamości danej tradycji monastycznej. Poniżej przedstawiam cztery reguły/tradycje. Łączę je w dwie grupy. Do pierwszej zaliczam Pachomiusza i Benedykta, a do drugiej Bazylego i Augustyna.

Reguła Pachomiusza

Ojcem założycielem monastycyzmu cenobitycznego jest Pachomiusz. Podobnie jak Antoni, żył on w Egipcie. Był od Antoniego o ponad pokolenie młodszy (urodził się około 290 roku). W młodości został wcielony do wojska, dostał się do niewoli i tam doświadczył miłosierdzia od chrześcijan. Nawrócił się i poszedł na pustynię, został pustelnikiem. Ale po pewnym czasie przyszedł do niego anioł i przekazał mu, że jego osobiste życie podoba się Bogu, i wobec tego przyszedł już czas, aby zatroszczył się o innych. Pod wpływem tego wezwania porzucił samotność i zaczął organizować życie początkujących mnichów. Chciał uporządkować i poddać jasnym regułom sposób ich życia. Pierwsze próby zakończyły się klęską. Zniechęceni rygorami uczniowie uciekali od niego albo on sam ich wypędzał, bo nie chcieli przyjąć narzucanych przez niego zasad. Ale w końcu założył pierwszy klasztor i napisał dla niego regułę. Było to około 330 roku. Taka forma życia monastycznego szybko zdobyła popularność. W chwili śmierci Pachomiusza (346 rok) było dziewięć klasztorów męskich, a każdy z nich liczył po kilkaset osób, i dwa klasztory żeńskie, równie liczne. Monastycyzm pacho-

miański rozwijał się przede wszystkim w Egipcie, aż do czasu inwazji muzułmańskiej.

Z założenia klasztor i reguła były przeznaczone jako pomoc dla chrześcijan pragnących żyć na pustyni jako pustelnicy. A więc nie miała to być nowa, odrębna droga życia duchowego, ale wsparcie mnicha na drodze takiej, jaką opisaliśmy wcześniej. Jednak pojawiły się dwie nowości – klasztor i reguła – które istotnie zmieniły charakter tej duchowości w porównaniu z pierwotną, pustelniczą.

Anachoretyzm pustelniczy bardzo szybko wypracował pewne ramy organizacyjne. Pojawiły się także centra mające charakter klasztorów. Były to miejsca spotkań na niedzielnej Eucharystii oraz ośrodki, gdzie przyjmowano młodych adeptów. Zostały też sformułowane pewne przepisy, zasady postępowania; ale wszystkie te miejsca, budynki, struktury, przepisy miały charakter wybitnie pomocniczy. Ideałem była pustelnia oddalona od centrum i innych pustelni tak, aby również fizyczna samotność mnicha została zachowana.

Natomiast klasztor pachomiański był miejscem docelowym, a nie przejściowym. Adept przychodził, aby właśnie tam, w klasztorze, przeżyć całe życie. W sferze duchowej, symbolicznej, klasztor przejął te znaczenia, jakie dla pustelnika ma pustynia. Charakterystyczna dla wszelkiego monastycyzmu dychotomia została ustanowiona na linii: klasztor – świat. W ten sposób klasztor stał się miejscem ucieczki od zepsutego świata, miejscem ratunku i ocalenia od śmierci, arką Noego, miastem niebiańskim, załóżkiem Jeruzalem niebieskiego.

Reguła Pachomiusza jest w tradycji chrześcijańskiej pierwszym tekstem zupełnie nowego typu. Klasztory zorganizowane według tej Reguły nie rozprzestrzeniły się w zasadzie poza Egipt, ale sama idea reguły zakonnej weszła na stałe do duchowego życia Kościoła.

Anioł, który wezwał Pachomiusza, aby założył klasztor, podyktował mu także tekst Reguły. Ta opowieść założycielska jest istotna. Ma ona uwiarygodnić i nadać moc, niebiańską

legitymację zarówno klasztorowi, jako prawdziwej pustyni, jak i przede wszystkim regule, jako tekstowi świętemu, mającemu za sobą najwyższy autorytet – boski. Faktycznie reguła stała się w monastycyzmie wspólnotowym tekstem mającym najwyższą rangę, prawie równą tekstowi Pisma Świętego, a w codziennej praktyce, nawet od niego ważniejszym, bo bliższym, własnym. To reguła buduje tożsamość mnicha. Dotyczy to przede wszystkim reguł typu pachomiańskiego, a właśnie takie rozpowszechniły się na Zachodzie. Najważniejszą z nich jest Reguła Benedykta.

Siostra Pachomiusza, Maria, założyła wzorowane na pachomiańskich klasztory żeńskie. W ten sposób życie typu monastycznego stało się możliwe także dla kobiet. Samotność na pustyni była, z oczywistych względów, prawie zupełnie dla kobiet niedostępna²⁰. Co do zasady klasztory kobiece były kopią klasztorów męskich. Klasztor żeński był zwykle mocno powiązany z klasztorem męskim: znajdował się pod jego opieką materialną, prawną i duchową. Tego typu reguły dla klasztorów żeńskich pojawiły się w Kościele w czwartym i piątym wieku, ale, o ile można wnioskować ze źródeł, nie stały się jedyną formą żeńskiego życia dziewiczego. Dawne wspólnoty dziewic i wypracowane przez nie lokalne sposoby życia nieoparte na regule typu monastycznego nadal były powszechne.

Reguła Pachomiusza jest zbudowana według wzoru regulaminu wojskowego. Młodzieńcze doświadczenie wojskowe bardzo się tu przydało. Tak więc Reguła zajmuje się przede wszystkim zewnętrznym aspektem życia mnichów, organizacją klasztoru. Ale taki czysto zewnętrzny opis nadaje kształt także życiu duchowemu.

²⁰ Wśród kobiet też pojawiało się pragnienie życia pustelniczego i nawet podejmowały one takie próby. Najbardziej znana jest Synkletyka, która żyła w Aleksandrii w IV w. Tradycja przekazuje również imiona Sary z IV w. i Teodory z V w., ale dopiero klasztory szerzej otworzyły kobietom drogę życia monastycznego.

Zastąpiła ona mistrza i wymóg absolutnego posłuszeństwa ucznia wobec mistrza został przeniesiony na posłuszeństwo regule. Tak, jak posłuszeństwo jest podstawą relacji uczeń – mistrz, tak posłuszeństwo regule i przełożonym jest fundamentem życia duchowego mnicha w klasztorze. Trzeba tu odnotować ważną różnicę: posłuszeństwo ucznia wobec mistrza kończy się z chwilą „pasowania” na mnicha. Potem anachoreta żyje samodzielnie, praktykując posłuszeństwo wobec Boga, ale nie ma już zewnętrznych, obiektywnych ram do ćwiczenia tego posłuszeństwa. Posłuszeństwo w klasztorze, wobec reguły i przełożonych, jest stałe, a nie przejściowe, i wobec tego jego duchowe znaczenie jeszcze wzrasta. Posłuszeństwo jest nie tylko wychowawcą, przejściowym etapem, ale całą drogą życia mnicha.

Reguła pachomiańska nie przewiduje żadnej formy indywidualnego prowadzenia, przewodnictwa duchowego. W klasztorze pachomiańskim nie było też miejsca na żadne rozmowy duchowe. Mnich żyje w milczeniu. Rozmowy są dozwolone tylko o tyle, o ile są uzasadnione wymogami codziennego życia, obsługi praktycznej klasztoru. Rygorystycznie przestrzegane milczenie jest zupełnie nieodzowne, jeżeli w dużej grupie chce się zachować pustelniczy sposób życia.

Reguła porządkuje także sprawy stroju. Od początku mnisi w jakiś sposób różnili się strojem od świeckich, ale dopiero Reguła Pachomiusza systematycznie podchodzi do tego tematu. Jednym z podstawowych elementów stroju mnicha jest duży kaptur, taki, aby zasłaniał twarz mnicha przed wzrokiem innych, a jemu samemu ograniczał możliwość spoglądania na to, co jest po bokach i pozwalała patrzeć wyłącznie na ziemię przed sobą. To też była istotna pomoc w zachowaniu samotności i ascezie wzroku. Poza tym strój mnicha informował o jego pozycji w klasztorze, przynależności do konkretnej grupy²¹.

²¹ Reguła Pachomiusza programowo jest praktyczna i nie podaje duchowych uzasadnień swoich przepisów, ale Ewagriusz w swoim

Reguła wyznacza restrykcyjne zasady dotyczące opuszczania klasztoru. Przede wszystkim mnich nigdy nie może wychodzić w pojedynkę. O ile to nie jest zupełnie konieczne, nie powinien nocować poza klasztorem. Z zasady nie wolno mu przyjmować poczęstunku i zasiadać do stołu ze świecnikami.

Wejście do klasztoru oznacza zupełne zerwanie z przeszłym życiem, szczególnie zerwanie więzów rodzinnych. A więc i kontakty z rodziną są co do zasady zakazane. W klasztorze wszyscy są równi, niezależnie od wcześniejszej pozycji społecznej. Jedyna hierarchia, jaka obowiązuje, to wewnętrzna hierarchia klasztorna. Była ona starannie zdefiniowana. Z zasady im ktoś dłużej był w klasztorze, tym wyżej w hierarchii. Wejście do klasztoru było „godziną zero”.

Zakonnik nie miał żadnej własności prywatnej, wszystko było wspólne. W ten sposób w monastycyzmie klasztornym została dosłownie zrealizowana reguła opisująca życie pierwszych chrześcijan²². Jednak klasztory pachomiańskie niejako mimochodem szybko się bogaciły. Mnich miał tam zawsze zabezpieczony dach nad głową, jedzenie, podstawową opiekę na czas choroby i starość, a to w tamtych czasach w Egipcie wcale nie było mało.

Cały czas w klasztorze jest uregulowany. Wypełniają go: modlitwa, praca, posiłki, odpoczynek, sen przerywany czuwaniem. Jest to prosty, surowy tryb życia, ale bez wygórowa-

upodobaniu do alegoryzowania podaje duchową symbolikę każdego elementu stroju mnicha. Kaptur np. opisuje jako oznakę łaski Boga, która ochrania rozum (*O praktyce ascetycznej*, początkowe punkty).

²² Wcześniej w Kościele nie pojawiała się ani w postulatach, ani w praktyce rezygnacja z własności prywatnej jako zasada idealnej wspólnoty kościelnej. Także słynne zdanie z Dziejów Apostolskich (Dz 4,32) należy traktować jako przenośnię, a nie opis faktycznej wspólnoty dóbr materialnych, jaka miałyby obowiązywać w Kościele w Jerozolimie.

nych wymagań ascetycznych, bo w założeniu każdy mnich prowadzi własne życie duchowe, we wnętrzu swego serca, nie można zatem narzucać mu takiej ilości modlitw, aby już nie miał czasu ani siły na modlitwę osobistą. To samo dotyczy postów.

Oczywiście musiały być kary za przewinienia, ale poza najcięższymi wykroczeniami nie przewidywano wyrzucenia z klasztoru. Była to sytuacja analogiczna do ówczesnej zasady wykluczenia z Kościoła za grzechy śmiertelne: cudzołóstwa, zabójstwa, zaparcia się Chrystusa.

Modlitwy wspólne polegały przede wszystkim na odmawianiu psalmów. A więc każdy mnich musiał nauczyć się ich na pamięć, ale też musiał umieć czytać. W razie potrzeby nauka czytania była częścią wprowadzenia w życie klasztorne. Na Eucharystię mnisi chodzili na zewnątrz, gdyż pierwsze klasztory nie miały własnych kościołów.

Reguła nakazuje staranną selekcję kandydatów. Przycho-dzących, którzy zgłaszają się do klasztoru, trzeba zniechęcać, odpychać, wystawiać ich cierpliwość i stałość pragnienia na próbę²³.

Reguła Benedykta

Reguły podobne w formie do Reguły Pachomiusza powstawały w kolejnych wiekach głównie w Kościele łacińskim. Zachowało się ich sporo i są one podzielone na kilka podgrup. Nie będę ich tutaj omawiać, gdyż sądzę, że wewnętrzne różnice między nimi nie są dla naszego krótkiego omówienia historii duchowości aż tak istotne, jak to, co je łączy, czyli upraszczając: oparcie reguły na opisie zewnętrznego rytmu dnia. Ostatecznie na Zachodzie dominującą stała się Reguła Benedykta i to benedyktyni przenieśli dziedzictwo starożytności przez wieki ciemne do średniowiecza.

²³ Dokładnie takie same zalecenia daje Reguła Benedykta [dalej skrót: RB]. Kandydatów do życia klasztornego trzeba zniechęcać i niejako odpychać (RB 58).

Duchowość benedyktyńska jest wyjątkowo dobrze opracowana, co nie dziwi, gdyż jest to tradycja duchowa żyjąca już od półtora tysiąca lat. A zatem tylko krótko przedstawię najważniejsze cechy charakterystyczne dla Reguły Benedykta i opartej na niej duchowości.

Prolog Reguły Benedykta nawiązuje do retoryki wojskowej – mnich jest żołnierzem Chrystusa – i od razu wskazuje na zbroję: jest nią posłuszeństwo. Dalej Benedykt opisuje cztery rodzaje mnichów. Opis ten pokazuje po pierwsze, że jeszcze w czasach Benedykta nie zawsze łatwo było odróżnić mnicha od włóczęgi i naciągacza, oraz po drugie, że Benedykt najbardziej ceni monastycyzm wspólnotowy, poddany regule. Anachoretów też ceni, ale z dużą rezerwą. W tej swojej ocenie Benedykt jest reprezentatywny dla Kościoła łacińskiego.

Reguła Benedykta nie tylko organizuje zewnętrzną stronę życia mnichów w klasztorze, ale, w odróżnieniu od Reguły Pachomiusza, wskazuje na najważniejsze elementy życia duchowego. Są to: posłuszeństwo, milczenie, pokora. Reguła opisuje dwanaście stopni pokory jako dwanaście szczebli drabiny Jakubowej. Oczywiście nie jest to szczegółowy opis kolejno osiągniętych stopni pokory, ale medytacja oparta na motywie biblijnym wielokrotnie przywoływanym przez ojców.

Te trzy elementy tworzą jedną spójną całość. Pokora jest wewnętrzną postawą, bez której prawdziwe posłuszeństwo nie jest możliwe, a codzienne posłuszeństwo regule i przełożonym stanowi podstawowy sposób ascezy, ćwiczenia prowadzącego do udoskonalenia duszy. Pokora zaś jest znakiem, że to doskonalenie nie jest pozorne, zafałszowane. Milczenie tworzy niezbędne środowisko do szukania Boga. Reguła stwierdza, że nawet na rozmowy budujące należy pozwalać rzadko i tylko dojrzałym uczniom²⁴.

Komentatorzy często wyliczają inny trójelementowy zestaw cech charakterystycznych dla duchowości benedyktyńskiej: liturgia, praca, życie wspólne.

²⁴ RB 6.

Rytm życia klasztoru jest podporządkowany wspólnym modlitwom psalmami, a te modlitwy mają charakter *officium*. To łacińskie słowo oznaczało pierwotnie służbę pełnioną jako urząd w administracji rzymskiej. U benedyktynów oznacza służbę Bogu. Ich wspólna modlitwa coraz bardziej nabiera charakteru liturgicznego, czyli staje się świętym dziełem ludu oddającego chwałę Bogu. Benedyktyni niejako w imieniu całego Kościoła pełnią oficjum, czyli sprawują liturgię. W ten sposób uczestniczą w misji Kościoła. *Ora et labora*. Reguła Benedykta już w pełni oddaje sprawiedliwość pracy. Docenia ją, jako niezbędną do doskonalenia duszy. A ponieważ klasztor jest wyłączony z gonitwy tego świata, jest *otium*, mnich nie ma żadnego powodu, aby się gdziekolwiek spieszyć. Życie benedyktyńskie bywa określane jako pracowita bezczynność. Przysłowiowa benedyktyńska cierpliwość jest znakiem głębokiego pokoju wewnętrznego.

Reguła benedyktyńska, podobnie jak pachomiańska, zasadniczo chroni samotność, w której mnich może przebywać sam na sam z Bogiem, ale jednak komentatorzy podkreślają, że duch benedyktyński jest duchem głębokiej wspólnoty duchowej, braterskiej. Wspólnota modlitwy, pracy, życia w klasztorze tworzy głębokie więzi, a choć sama Reguła nie przewiduje żadnego sposobu ich emocjonalnej ekspresji, nie oznacza to, że nie stwarza dla nich miejsca.

Mam nadzieję, że to króciutkie omówienie duchowości benedyktyńskiej pokazuje, iż zbiera ona wcześniejsze dziedzictwo duchowości monastycznej: pustelniczej i pachomiańskiej, przetwarza je w duchu łacińskiego umiarkowania i porządku w dojrzałą syntezę. W ten sposób tworzy duchowość, która będzie kształtowała życie monastyczne Zachodu przez następne wieki.

Tradycja bazylikańska

Około 360 roku w Kapadocji rodzi się druga, znacząco odmienna od pachomiańskiej, tradycja monastycyzmu wspólno-

towego. Wtedy bowiem swoją pustelnię zakłada Bazyli, do którego wkrótce dołączają dwaj Grzegorz i inni. Powstaje wspólnota monastyczna. Bazyli, jego brat, Grzegorz z Nyssy, i jego przyjaciel ze studiów, Grzegorz z Nazjanzu, to trzej ojcowie kapadoccy, bodaj najważniejsi spośród wszystkich ojców Kościoła dla chrześcijańskiego Wschodu. Bazyli jest zwany Wielkim, ze względu na całość dzieła, ale przede wszystkim ze względu na założenie tradycji monastycznej, o której tu mówimy. Grzegorz z Nazjanzu jest zwany Teologiem, ze względu na pięć mów o Bogu, wygłoszonych tuż przed soborem w Konstantynopolu. Grzegorz z Nyssy nie ma porównywalnego z pierwszymi dwoma przydomka, ale jest bardzo ceniony za swoją naukę duchową. Wszyscy trzej pochodzą z rodzin chrześcijańskich, zamożnych, należących do lokalnej elity.

Bazyli, zgodnie z rzymską tradycją, studiował w najważniejszych ośrodkach intelektualnych Wschodu: Atenach i Konstantynopolu. Miał po ojcu objąć szkołę retorów, ale po powrocie ze studiów przeżył przełom duchowy²⁵ i zrezygnował z kariery świeckiej. Postanowił żyć tylko dla Boga, czyli zostać mnichem²⁶. Rozpoczął od wędrówek, pielgrzymek po najślawniejszych ośrodkach życia monastycznego, aby poznać i postudiować tajniki tego życia. Potem wrócił w rodzinne strony i rozpoczął życie mnicha. Jak wspomniałem, bardzo szybko jego pustelnia stała się załącznikiem wspólnoty. Także całe rodziny chciały żyć w zasięgu duchowego promieniowania Bazylego i jego wspólnoty.

²⁵ Ten przełom jest nawróceniem, ale w sensie radykalnej przemiany życia, a nie uwierzenia w Boga. Co ciekawe, choć rodzina Bazylego to byli gorliwi chrześcijanie, sam Bazyli nie został ochrzczony w dzieciństwie. Ten zwyczaj opóźniania chrztu i zostawiania decyzji samemu zainteresowanemu był w czwartym wieku w Kapadocji dość częsty wśród chrześcijańskich rodzin. Bazyli przyjął chrzest po swoim przełomie duchowym.

²⁶ Decyzja Bazylego jest jednym z wielu świadectw tego, jak bardzo w czwartym wieku doskonałe życie chrześcijańskie było utożsamiane z życiem monastycznym.

Bazyli i Grzegorz byli wykształceni i bardzo sobie to wykształcenie, przede wszystkim filozofię, cenili²⁷. Życie monastyczne traktowali jako prawdziwą filozofię i studium było obok modlitwy ich głównym zajęciem.

W 370 roku Bazyli został wybrany na biskupa Cezarei, ale nadal pozostał duchowym przewodnikiem powstałych wspólnot. Przez kolejne lata spisywał swoje rady i odpowiedzi na zadawane pytania. Powstały z tego pisma, zwane Regułami Bazylego. Podzielone są na *Reguły dłuższe* i *Reguły krótsze*. Ten podział jest czysto zewnętrzny. W *Regułach dłuższych* jego odpowiedzi są po prostu bardziej rozbudowane.

Te Reguły stały się podstawą dominującej tradycji monastycznej chrześcijańskiego Wschodu – tradycji bazylikańskiej, do której odwołują się zarówno klasztory męskie, jak i żeńskie. Piszę o tradycji, a nie o Regule bazylikańskiej, gdyż nie można porównywać na przykład benedyktynów i bazylikańskich. Reguła Benedykta wyraźnie określa tożsamość benedyktynów i choć każdy dom jest odrębny (mnich wstępuje do konkretnego klasztoru), to jednak Reguła mocno definiuje ich tożsamość. Benedyktyn czuje się przede wszystkim benedyktynem. Natomiast klasztory bazylikańskie są po prostu wspólnotami monastycznymi. Odwołanie do Reguł Bazylego jest pomocnicze. Każdy klasztor samodzielnie buduje swoją tożsamość, tradycję, wewnętrzne reguły, które zresztą mogą się mocno zmieniać z biegiem czasu. Jak zaraz zobaczymy, zarówno układ, jak i treść Reguł Bazylego niejako wymuszają taki sposób życia klasztorów.

A więc – choć w tytule pism Bazylego używa się tego samego słowa²⁸, co w odniesieniu do Reguły Pachomiusza –

²⁷ Szczególnie mocno w filozofii greckiej był zakochany Grzegorz z Nyssy. Przeżywał z tego powodu rozterki, ale filozofii się nie wyrzekł: jego pisma są do głębi przeniknięte neoplatonizmem.

²⁸ Sam Bazyli zatytułował swoje dzieła *Asketikon*, czyli po prostu *O ascezie* albo *Droga ascezy*. Jednak już w starożytności zaczęto

ich struktura jest zupełnie inna. Są to dwa zbiory pytań i odpowiedzi, a większość pytań dotyczy spraw duchowych. Sprawy praktyczne, o ile się pojawiają, są omawiane ogólnie, a nawet jeżeli Bazyli podaje szczegółowe rozwiązania, prawie nigdy nie nadaje odpowiedziom jakiejś nadzwyczajnej sankcji, rygoru obowiązkowego wykonania. Zasada, że istotne jest to, co wewnątrz, co duchowe, i należy skupić się na kształtowaniu ducha, rzeczywistości duchowej, serca ludzkiego, natomiast to, co zewnętrzne, jest wtórne i nie aż tak istotne, ewidentnie rządzi logiką tekstu Bazylego²⁹.

Forma pism Bazylego, pytania i odpowiedzi, jest istotna. Także kolejność tych pytań nie jest przypadkowa. Pierwsze dwa, wraz z odpowiedziami, pokazują założenia całego dzieła. W pierwszym zdaniu *Reguł dłuższych* czytamy, że „samo Pismo pozwala nam stawiać pytania”. Inicjatywa

stosować tytuł „reguła” (np. Benedykt w swojej Regule wspomina „regułę świętego ojca naszego, Bazylego”: RB 73) i ten właśnie tytuł jest teraz powszechnie przyjęty.

²⁹ Mamy tu więc ruch od środka, z głębi ducha, z serca, do zewnętrznego przejawu, czynu, postępowania. Rolą mistrza jest kształtowanie wnętrza, a już sam uczeń powinien na tej podstawie kształtować swoje czyny. Jest to nastawienie zupełnie przeciwne do paradygmatu opisanej wcześniej relacji mistrz – uczeń w monastycyzmie pustelniczym. Tam mistrz nakazywał uczniowi pod najwyższym rygorem posłuszeństwa wykonywanie różnych czynności zewnętrznych. Założenie było takie: wierne, posłuszne wykonywanie czynności zewnętrznych, nawet zupełnie niezrozumiałych, prowadzi do przemiany wnętrza, głębi ducha. A więc przemiana serca szła od zewnątrz do wnętrza. Podobne założenie leży u podstaw ascezy cielesnej stanowiącej podstawę życia pustelników. Podstawy te wyłożył sam Antoni w swoich listach. Starożytność, nie tylko chrześcijańska, znała i uznawała obie drogi wychowania, formacji. Droga „od zewnątrz” wcale nie była traktowana wyłącznie jako etap początkowy wychowania. Starożytni wielokrotnie mówili o „przyzwyczajeniu” jako drodze do głębokiej przemiany ducha.

wychodzi od pytającego, ucznia³⁰. Jest to nawiązanie do tradycji antycznej szkoły, z ducha sokratejskiej, gdzie wszystko zaczyna się od pytania skierowanego do mistrza. Rozmowa jest poniekąd początkiem życia duchowego i jest jego niezbywalną częścią. Zaraz potem pada drugie pytanie, o to, jak nauczyć się miłości Boga. Bazyli odpowiada:

Miłości do Boga nie potrzeba uczyć. Nie nauczyliśmy się przecież od nikogo cieszyć światłem lub cenić życie, nikt też nie uczył nas miłości do tych, którzy nas wydali na świat lub wychowali i wykarmili.

Tak samo, a nawet w większym jeszcze stopniu, nauczanie się pragnienia Boga nie pochodzi z zewnątrz³¹.

Źródło poznania Boga znajduje się w głębi serca. Każdy człowiek otrzymał od Boga zdolność poznawania Go i miłości do Niego. Choć Bazyli, jak i pozostali ojcowie kapadoccy, jest wielbicielem i znawcą Orygenesesa, nie podąża konsekwentnie za jego ideą upadku w preegzystencji, a więc i nie podkreśla tak mocno stanu początkowego zepsucia, które oddziela od Boga. Człowiek ma „moc zarodkową, zawierającą w sobie zdolność i skłonność do miłowania”. Do człowieka należy jej pielęgnowanie, aby wzrastała i dawała dobre owoce. Rolą mistrza jest „pobudzić ukrytą w człowieku iskrę miłości do Boga”.

Tak rozpoczęta droga do doskonałości jest drogą ascezy, taką, jaką podążają anachoreci, ale już bez radykalnego odcięcia od świata. Bazyli, także jako przewodnik duchowy, ceni kulturę grecką, w której został wychowany, i zaleca swoim uczniom pielęgnowanie jej³².

³⁰ Natomiast pierwsze zdanie Reguły Benedykta brzmi: „Słuchaj, synu, nauk mistrza”.

³¹ *Reguły dłuższe*, pytanie drugie 1.

³² Tuż po swoim nawróceniu, Bazyli w uniesieniu stwierdził, że cała światowa mądrość, którą poznawał na studiach, jest marnością w porównaniu z nauką Chrystusa. Ale to było tylko chwi-

Przełożony domu jest przede wszystkim ojcem, ale rozumianym według rzymskiego wzoru *pater familias*. A zatem posiada zarówno władzę w sensie prawnym, czyli przełożonego, ustalającego reguły życia domowników, jak i władzę duchową: przewodnika duchowego, mistrza. Jego autorytet ma charakter mocno indywidualny.

Bazyli nie przenosi do życia monastycznego rzymskiego rozumienia urzędu i prawa³³. Na pytania dotyczące konkretnych uregulowań, praktycznych rozstrzygnięć, jak należy postępować w konkretnej sytuacji, Bazyli często odpowiada: „niech rozsądzi przełożony”. A więc przełożony ma tu o wiele większą swobodę samodzielnego decydowania o porządku życia w klasztorze niż w Regule Benedykta. Ma się kierować swoim indywidualnym rozeznaniem. Na przykład Reguła Bazylego nie narzuca jednego rytmu modlitw.

Poza tym swoje odpowiedzi Bazyli zwykle zaczyna od cytatu z Pisma Świętego, a dopiero potem, odnosząc się do pytania i tekstu Pisma, formułuje odpowiedź, z reguły w ten sposób, aby pytający musiał ostatecznie sam podjąć decyzję, co robić. Bazyli zdecydowanie unika udzielania jednoznacznych odpowiedzi, nakazów, które wystarczy po prostu wykonać.

lowe. Wiele lat później, już jako biskup, odpowiadał na pytanie świeżo nawróconego młodzieńca, który chciał porzucić studia. Prosił on Bazylego, jako wielki autorytet duchowy, o radę w tej sprawie. Bazyli stanowczo odradził mu porzucanie studiów i dał wykład o pożytku z czytania filozofów pogańskich. Stwierdził, że jest tam wiele dobrych nauk, a jako rozsądny człowiek na pewno potrafi rozróżnić, co jest dobre, a co trujące, i truciznę odrzucić (zob.: Bazyli, *Do młodzieńców*). Jednak w Regułach Bazylego raz po raz wybrzmiewają rozterki odnośnie do kwestii, czy w klasztorach należy czytać księgi pogańskie.

³³ Natomiast w Regule Benedykta tendencja taka jest doskonale widoczna.

Monastycyzm augustiański

Monastycyzm augustiański zaliczam do tego samego nurtu, co bazyliński, choć wcale nie jest to oczywiste. Najpierw więc podam powody, dla których łączę te dwie postacie. Otóż Augustyn, podobnie jak Bazyli, wybiera monastyczny sposób życia po nawróceniu. Obaj są bardzo dobrze wykształceni i żaden z nich tego swojego dziedzictwa intelektualnego się nie wyrzeka. I jeden, i drugi od początku zakłada wspólnotę opartą na więzach przyjaźni, wspólnym pragnieniu życia monastycznego, a nie na regule. Choć Bazyli zaczyna od miejsca na pustkowiu, jego monastycyzm nie jest z założenia odcięciem się od miasta. Augustyn od razu swoją wspólnotę zakonną ulokował w mieście³⁴. I w jednej, i w drugiej tradycji praca intelektualna, studiowanie jest ważne. Niezwykle podobne są także ich dalsze koleje życia. Każdy z nich po około pięciu latach od rozpoczęcia życia monastycznego przyjmuje święcenia kapłańskie, choć żaden tego nie pragnął, a po kolejnych pięciu latach i jeden, i drugi zostaje biskupem. Jako biskupi nie zerwali z życiem monastycznym. Bazyli aktywnie wspierał różne formy tego życia, ale przede wszystkim pozostał opiekunem i duchowym mistrzem, ciągle pisał reguły. Tu podobieństwa się kończą. Bazyli nie próbował łączyć życia monastycznego i kapłańskiego, natomiast Augustyn przyjął święcenia kapłańskie w Hipponie w 391 roku i podjął próbę połączenia wymogów, jakie niosła ze sobą praca duszpa-

³⁴ Augustyn tuż przed nawróceniem czytał z przyjaciółmi *Życie Antoniego* i postać Antoniego zrobiła na nim ogromne wrażenie (*Wyznania* 8,6). Ale gdy po nawróceniu postanowił rozpocząć życie monastyczne, nawet nie pomyślał o jego formie pustelniczej. Znamienna jest jego interpretacja słowa *monachos*. Augustyn wyjaśnia jego sens, odwołując się do słów z Psalmu 133(132): „jak dobrze i miło, gdy bracia mieszkają razem” oraz do analogicznych słów z Dz 4,32. *Monachos*, czyli jeden, oznacza dla niego nie samotność anachorety, ale jedność wspólnoty żyjącej w braterskiej miłości (zob.: *Objaśnienie psalmu 132*).

sterska, i sposobu życia w domu zakonnym. Wcześniej nikt takich prób nie podejmował, a i potem dość powszechne było w Kościele przekonanie, że jedno wyklucza drugie. Natomiast Augustyn jako biskup zachował swój zakonny sposób życia. Dom biskupi zmienił w klasztor i wkrótce w tym klasztorze żył praktycznie cały kler Hippony. Augustyn bowiem nie dopuszczał do święceń nikogo, kto nie godził się na przyjęcie tego sposobu życia. Klasztor w domu biskupim Augustyna stał się wkrótce również seminarium: miejscem formacji duchowej i przygotowania kandydatów do przyjęcia święceń kapłańskich.

Reguła monastyczna św. Augustyna nie jest jednym zwartym pismem, ale zbiorem kilku tekstów, z których przynajmniej jeden: *Porządek klasztoru*, najbardziej przypominający stylem Regułę Benedykta, nie jest autorstwa Augustyna. Tym niemniej, właśnie jako Augustyńskie wszystkie te pisma oddziaływały znacząco na kolejne wieki, zatem tymi wątpliwościami co do autorstwa nie będziemy się tutaj dalej zajmować.

Reguła Augustyna nie ma takiego charakteru jak *Asketikon* Bazylego – nie składa się z pytań i odpowiedzi – ale w przeciwieństwie do Reguły Benedykta, nie opisuje po kolei całego porządku dnia, wszystkich aspektów praktycznych życia w klasztorze. Reguła Augustyna zakłada, że taki porządek już istnieje i podejmuje kilka wybranych kwestii. A więc Reguła zakłada, że mnisi żyją w celibacie, nie mają prywatnej własności, tworzą wspólnotę życia, są posłuszni przełożonym i przestrzegają ustalonych reguł, a w klasztorze rytm dnia wyznaczają wspólne modlitwy. Oczywiście Reguła wzywa do posłuszeństwa przełożonym, jako niezbędnego w klasztorze, ale nie nadaje temu posłuszeństwu takiej rangi duchowej, jaką ma ono u Pachomiusza i u Benedykta. W Regule nie ma mowy o zachowaniu milczenia. Na pewno było ono w jakiś sposób utrzymywane, ale nie jest to jakoś specjalnie wyakcentowane. Oczywiście jest także, że Augustyn ceni rozmowę duchową i intelektualną. Pisał przecież, również gdy żył już w klasztorze, dialogi filozoficzne. Z tekstu Reguły wynika

też, że w klasztorze nie było jednolitego, obowiązkowego stroju, habitu z kapturem. Augustyn przestrzega tylko, aby stroje nie były zbyt okazałe.

Widać, że klasztor Augustyna jest obecny w mieście nie tylko przez swoją lokalizację, ale przez sposób funkcjonowania. Wychodzenie na zewnątrz nie jest wyjątkiem, jak u Pachomiusza, ale stanowi normalną część życia. Oczywiście zasada, że wychodzi się wspólnie jest utrzymana. Częścią kontaktów ze społecznością miejską były kontakty z kobietami. Augustyn ich nie zakazuje, ale dużo miejsca poświęca pilnowaniu czystości wzroku, każdego gestu i słowa.

Jedną z ciekawszych kwestii podjętych w Regule są problemy wynikające z tego, że w klasztorze żyją zakonnicy wywodzący się z różnych warstw społecznych. Pachomiusz zupełnie to ignorował – wejście do klasztoru zamykało kompletnie przeszłość. Natomiast Augustyn uwzględnia i toleruje ten fakt, a nawet broni istnienia w ramach życia zakonnego różnic w stroju i jedzeniu wynikających właśnie z różnego pochodzenia. Argumentuje, że dla wysoko urodzonych to i tak jest wielkie uniżenie i, jako delikatni z racji wychowania, nie są w stanie przyjąć wszystkich wymogów, jakim bez problemu poddają silniejsi fizycznie, a także nie zawsze mogą jeść to, co inni. W końcu przestrzega: „Oby nie miało miejsca zło nie do zniesienia, polegające na tym, że w klasztorze dawni bogacze pilnie nad sobą pracują, a dawni biedacy stają się delikatni”³⁵.

Augustyn założył również klasztory żeńskie. Nie miały one charakteru zupełnie zamkniętego. Żyły w nich zarówno dziewczęta, jak i wdowy. Zajmowały się między innymi opieką nad porzuconymi dziećmi. Dbały, aby zostały one ochrzczone.

Klasztory założone przez Augustyna nie rozprzestrzeniły się poza Hipponę, a i tam nie przetrwały długo. Augustyn zmarł w 430 roku w Hipponie oblężonej przez Wandalów. Kilka miesięcy po jego śmierci Wandalowie zdobyli i spalili

³⁵ Reguła, *Praeceptum* III,4.

miasto. Ale jego Reguła i pozostałe pisma stały się podstawą kilku linii monastycyzmu średniowiecznego. A więc powstał zakon Augustianów o charakterze eremickim, ale też, zwyczajem średniowiecznym, żebrzącym. Do Reguły Augustyna odwołał się Dominik, zakładając swój zakon. Na tej Regule opierają się też liczne kapłańskie zgromadzenia kanoników.

Bezdroża duchowości

Życie duchowe chrześcijan w pierwszych wiekach wielokrotnie podążało na bezdroża. Zwykle, na poziomie doktrynalnym, łączyło się to z herezją w jej starożytnym rozumieniu¹. Tutaj pokrótce przedstawimy dwa takie nurty, których nazwy również dzisiaj są dość powszechnie znane i używane do opisu pewnych zjawisk, zachowań, duchowych postaw, przy czym użycie tych nazw zawsze jest związane z krytyką danej postawy.

Tak się składa, że obie te herezje znamy dzięki Augustynowi. Jego związki z manicheizmem trwały wiele lat i jest to historia przejścia od fascynacji do odrzucenia i ostrej polemiki teologicznej. Całą tę drogę Augustyn opisał obszernie w *Wyznaniach*. Natomiast wobec pelagianizmu Augustyn od początku był bardzo krytyczny. A zatem to jego teksty będą dla nas podstawowym źródłem przy opisywaniu obu tych herezji.

Manicheizm

Historia i doktryna starożytnego manicheizmu jest znana, a więc przypomnę tylko, że narodził się on w Babilonii, w połowie trzeciego wieku, i swoją nazwę wziął od założyciela, Maniego (Manesa). Rozpowszechnił się szybko

¹ W czasach ojców herezją nazywano wszystko, co odbiegało od ortodoksji. A więc np. manicheizm był wtedy nazywany herezją, natomiast dzisiaj mówimy o nim jako osobnej religii.

i w czwartym wieku wspólnoty manichejskie były obecne w wielu miastach Cesarstwa Rzymskiego, również w Rzymie i Mediolanie. Manicheizm bardzo intensywnie, bardziej nawet niż w Cesarstwie Rzymskim, rozprzestrzeniał się na Wschodzie. Dotarł nawet do Chin, gdzie jego wyznawców spotkał jeszcze Marco Polo, ale ta historia nas tutaj mniej interesuje. Dla nas najciekawszy jest fakt, że w swej młodości manicheizmem był zafascynowany Augustyn i przez wiele lat w pewnym stopniu należał do tej religii: był słuchaczem (*auditor*).

Manicheizm odrodził się w Europie średniowiecznej. Ciągłość historyczna i organizacyjna między manicheizmem starożytnym a średniowiecznym jest wątpliwa, ale niewątpliwie istnieje pewna ciągłość doktrynalna i duchowa².

Doktryna manicheizmu zbiera w sobie elementy kilku religii, w tym chrześcijańskie, bazuje na spekulacjach gnostyckich, w ich duchu interpretuje Pismo Święte, i jest, gdy ją tak na zimno studiować, zawiła i raczej nieprzystępna. A przecież manicheizm okazał się bardzo atrakcyjny: w przeciwieństwie do gnozy rozwijał się nie tylko wśród elit intelektualnych, które mogłyby być zainteresowane tymi skomplikowanymi naukami o powstaniu i strukturze świata i człowieka, ale przyciągał także ludzi niewykształconych³. A zatem istniało w jego doktrynie coś, co okazywało się pociągające duchowo niezależnie od skomplikowanych spekulacji. Pociągnęło

² Steven Runciman, autor najbardziej znanego opracowania o manicheizmie średniowiecznym (pod tym właśnie tytułem: *Manicheizm średniowieczny*), i inni twierdzą nawet, że należy mówić raczej o dualizmie średniowiecznym, właśnie ze względu na ów brak ciągłości.

³ Manicheizm różnił się od gnozy także tym, że od początku był zorganizowaną religią z własną strukturą: hierarchią i obrzędami. Gnoza to pewien ruch, zjawisko o charakterze intelektualno-religijnym. Bardzo mało wiemy o jej strukturach organizacyjnych. Najprawdopodobniej przypominały one greckie szkoły, środowiska zbudowane wokół nauki mistrzów.

między innymi młodego Augustyna. Sądzę, że ta duchowa atrakcyjność kryje się w samych podstawach doktryny manichejskiej, czyli w fundamentalnym bowiem ontologicznym dualizmie. Według manicheizmu bowiem świat jest zbudowany z dwóch pierwiastków: dobrego i złego. A zatem zło, podobnie jak dobro, jest odwieczne, substancjalne, a walka dobra ze złem jest niejako fundamentem istnienia i zasadą funkcjonowania świata. Taka wizja działała na wyobraźnię. Augustyna przekonała, bo wyrwała go z dylematu, jak pogodzić obecność, siłę i agresywność zła na ziemi z wiarą w dobrego, wszechmocnego Boga stwórcy. Pisał:

Także zło uważałem za substancję: za olbrzymią, bezkształtną, wstrętną masę materii, która mogła mieć postać stałą – wtedy manichejczycy nazywali ją ziemią – albo rozrzedzoną i ulotną, jak powietrze. Według ich wyobrażeń zło w tej drugiej postaci jest złowrogą myślą przenikającą ziemię. A ponieważ nawet ta odrobina pobożności, jaka była we mnie, uniemożliwiała mi przyjęcie mniemania, jakoby Bóg stworzyć mógł jakąkolwiek naturę złą, wyobrażałem sobie, że przeciwstawiają się sobie nawzajem dwie masy materii, przy czym obie są nieskończone, lecz zła w mniejszym, a dobra w większym stopniu⁴.

Tak samo zbudowany jest człowiek: z dwóch substancji, przy czym ta zła jest kojarzona z cielesnością; ale ta cielesność to nie tyle materia w naszym rozumieniu, ile cielesne pożądania. Te pożądania są cielesne, bo są związane z potrzebami ciała: rozmnażaniem, podtrzymywaniem życia cielesnego, a więc i zabijaniem. To one odpowiadają za złe czyny człowieka. Druga substancja, wyższa, duchowa, jest w tej pierwszej uwięziona. Chciałaby być czysta, wolna od brudzącego uwikłania, ale nie może. Wobec tego zbawienie polega na wyrwaniu się substancji duchowej ze związku z tą cielesną.

⁴ Augustyn, *Wyznania* 5,10.

Jak sądzę, jedną z najważniejszych konsekwencji duchowych tej doktryny o człowieku, która znacząco przyczyniła się do jej atrakcyjności, był fakt, że pozwalała ona zrzucić odpowiedzialność za swoje złe uczynki na tę drugą, cielesną substancję⁵. Poruszające jest świadectwo Augustyna, jego wspomnienie z okresu katechumenatu:

Czytałem: „Zadrżycie i więcej nie grzeszcie”. O, jakże mnie to poruszyło, Boże mój, gdy się wreszcie nauczyłem drżeć z lęku nad moją przeszłością, aby w przyszłości już nie grzeszyć. I nie bez powodu drżałem. Bo to przecież nie jakaś inna, obca natura, należąca do plemienia ciemności, we mnie grzeszyła...⁶

Jedną z widocznych konsekwencji takiej doktryny był podział wewnątrz społeczności manichejskich na dwie kategorie członków. Istniała kasta nielicznych wybranych, czystych (*kátharoi*), którzy już byli oddzieleni od zła cielesności. To oddzielenie wyrażało się między innymi tym, że nie płodzili potomstwa, nie jedli mięsa, ale też nie kalali się pracą i byli utrzymywani przez pozostałych wyznawców manicheizmu.

Wydaje się, że te dwa podstawowe elementy doktryny manichejskiej: dualizm w opisie świata i wynikające z niego samorozumienie człowieka pozwalające odepchnąć od siebie odpowiedzialność za zło, funkcjonują nadal w świadomości społecznej. Często pojawiają się stwierdzenia, że dobro i zło w świecie walczą ze sobą i ta walka nigdy się nie skończy. To nie musi być wyznanie manicheizmu, ale takie wypowiedzi, z reguły powtarzane bez głębszego zastanowienia, potrafią tworzyć manichejską perspektywę rozumienia świata.

⁵ Ten motyw, czyli swoisty determinizm, w myśl którego czyny człowieka są zależne od czynników zewnętrznych, np. obecności w nim złej substancji pochodzącej od gorszego demiurga, manicheizm przejął z gnozy.

⁶ Augustyn, *Wyznania* 9,4.

Poważniejszym problemem jest drugi motyw myśli manichejskiej. Otóż w myśli współczesnej na różne sposoby bywa podważana wewnętrzna jedność człowieka. Na przykład jego ciało jest uznawane za zewnętrzną powłokę, która posiada swoje własne prawa. A zatem jego zachowania same w sobie nie podlegają ocenie moralnej. W ten sposób seksualność ludzka, jako sprawa ciała, zostaje wyłączona spod moralnej oceny. Takie podejście, nazywając je wprost manichejskim, krytykował w wielu swoich katechezach Benedykt XVI.

Pelagianizm

Pelagianizm znany jest przede wszystkim z historii doktryny katolickiej, jako herezja powstała w czwartym wieku, która swą nazwę wzięła od jej głosiciela – Pelagiusza. Jak wspomnieliśmy, zwalczał ją Augustyn i została kilkakrotnie potępiona przez Kościół właśnie jako herezja. Jednak zarówno korzenie, jak i treść pelagianizmu są natury duchowej. Wyrósł bowiem jako reakcja na rozluźnienie, jakie pojawiło się w Kościele zachodnim w czwartym wieku. Pelagiusz zaczynał swą kaznodziejską działalność jako gorliwy odnowiciel życia Kościoła⁷. Wynikająca z gorliwości surowość wymagań stopniowo przekształcała się w doktrynę. Przypomnijmy pokrótce: pelagianizm głosi, że natura ludzka stworzona przez Boga, została obdarzona przez Niego rozumem i wolną wolą, a zatem człowiek jest zdolny do dobrego życia. Czyli ten, kto nie żyje dobrze – jest winny i słusznie poniesie

⁷ Pelagiusz pochodził z Brytanii, a przybył do Rzymu jako młody człowiek pod koniec czwartego wieku. W Rzymie prowadził życie mnicha i głosił kazania, w których coraz gwałtowniej piętnował rozluźnienie i stawiał coraz większe wymagania moralne słuchaczom. Kuszącą jest hipoteza, że ta twardość wynikała po części ze zderzenia surowej północnej mentalności z dość lekkim południowym podejściem do życia.

karę piekła; kto zaś żyje zgodnie z Bożymi przykazaniami – słuszenie otrzyma nagrodę. Grzech Adama był tylko jego osobistym grzechem, a zło przekazywane jest wyłącznie przez zły przykład. Człowiek rodzi się dobry z natury, w takim stanie, w jakim został stworzony Adam. Aktualnie Bóg po prostu sędzi ludzi, bo wszystko, co jest człowiekowi potrzebne do dobrego życia, dał mu już w akcie stworzenia. Jezus Chrystus jedynie nauczał prawa Bożego, a swoją śmiercią, podobnie jak i całym życiem, dał dobry przykład, jak należy postępować. A więc nie ma zbawienia. Nie ma łaski. Jest słuszna kara i zasłużona nagroda.

Augustyn, choć sam w swoich kazaniach stawiał słuchaczom równie wysokie wymagania i ganił ich gnuśność, ani przez moment nie uległ urokowi Pelagiusza – moralisty. Od razu zobaczył w jego nauce wielkie niebezpieczeństwo: nauka pelagiańska prowadziła do uznania za niepotrzebny krzyż Chrystusa. Właśnie w polemice z Pelagiuszem Augustyn rozwinął i doprecyzował naukę o grzechu pierworodnym, który jest tak wielki, że dla jego zgładzenia konieczny był krzyż, ofiara Chrystusa. Wcześniej na Zachodzie wystarczała intuicyjna, nieusystematyzowana nauka o grzechu Adama, który dotknął cały rodzaj ludzki⁸.

⁸ Na Wschodzie ideę upadku, grzechu w preegzystencji, rozwinął już na początku trzeciego wieku Orygenes. Jednak idea ta powiązana z generalnie odrzucaną teorią preegzystencji dusz nie była popularna na Zachodzie. Augustyn na pewno ją znał, ale jego koncepcja grzechu pierworodnego jest znacząco odmienna od idei Orygenesesa. Łączy je jedno: opis skutku, jako głębokiego upadku, który dotknął każdego człowieka. Ale i tu trzeba wskazać na istotną różnicę. Orygenes umieszcza skutek upadku w duszy zmysłowej i w ciele zmysłowym; a więc niejako w niższych sferach człowieczeństwa. Augustyn stwierdza, że grzech pierworodny dotknął i znieprawiał ludzką wolę, a więc samo centrum człowieka. Tak więc u Augustyna mamy dwoistość, która widoczna jest we wszystkich jego pismach teologicznych: wola, rozum i pamięć człowieka to obraz Boga, Trójcy, a zatem w samej

Teologiczne tezy pelagianizmu wzmacniały jego początkowy rygoryzm i prowadziły do rozumienia i kształtowania życia tylko na podstawie prawa, całkowicie poddanego logice Bożej nagrody i kary. Tendencje te, nieco rozwodnione, znajdowały uznanie w niektórych środowiskach zakonnych na Zachodzie. W dogmatyce określane są jako semipelagianizm. Jednak pelagianizm okazał się tylko epizodem w życiu duchowym Kościoła. Na duchowość katolicką w następnych wiekach przemożny wpływ wywarł główny przeciwnik pelagian – Augustyn, *doctor gratiae* – oraz jego nauka o absolutnej konieczności łaski i głębokim zepsuciu ludzkiej natury przez grzech pierworodny.

Pelagianizm można potraktować jako powierzchownie schrystianizowaną wersję stoicyzmu rzymskiego, a właściwie rzymskiego moralizmu. Na pewno nie jest on nawiązaniem do nurtu męczeńsko-eschatologicznego, choć i w jednym, i w drugim nurcie pojawia się rygoryzm. Ale w pelagianizmie rygoryzm jest punktem wyjścia, znajduje się niejako u źródeł, a następnie zostaje uzasadniony i wzmocniony przez doktrynę; natomiast w nurcie męczeńsko-eschatologicznym rygoryzm pojawia się jako jeden z efektów, konsekwencja pierwotnego entuzjazmu. Dość często w historii duchowości zupełnie różne punkty wyjścia i konteksty doktrynalne prowadzą do podobnych rezultatów. Na przykład rygoryzm jansenistów wyrasta z tradycji augustyńskiej, radykalnie przeciwnej pelagianizmowi.

Echa pelagiańskiego sposobu pojmowania Boga i Jego działania możemy zobaczyć w oświeceniowym deizmie, w koncepcji Wielkiego Zegarmistrza. Natomiast pochwała natury człowieka jako pierwotnie dobrej odnawia się w naturalizmie Jeana-Jacquesa Rousseau. Według mnie, istnieją również duże podobieństwa wewnętrzne między pelagianizmem a współ-

głębi człowieka mieszka Bóg. Jednocześnie serce i wola człowieka są, bynajmniej nie powierzchownie, zniszczone przez grzech pierworodny.

czesnym indywidualistycznym paradygmatem opisującym funkcjonowanie człowieka w gospodarce i społeczeństwie. Otóż według tego paradygmatu, zwanego też neoliberalnym, każdy odpowiada za siebie: sukces jest owocem osobistych zdolności i pracy. Jednocześnie za brak sukcesu, czy nawet klęskę, każdy sam ponosi odpowiedzialność.

Podsumowanie

Z pewnością tematyka życia duchowego chrześcijan w pierwszych wiekach nie została tutaj wyczerpana. Ale mam nadzieję, że mimo to w jakimś stopniu lektura tego opracowania pomogła lepiej poznać drogi życia duchowego pierwszych chrześcijan i w ten sposób przyczyniła się do lepszego zrozumienia naszych dzisiejszych duchowych dróg i bezdroży.

Mam także nadzieję, że zachęciła do lektury pism mistrzów życia duchowego, niekoniecznie z okresu patrystycznego. Teologia duchowości nie ma zastępować takiej lektury, ale jej zadaniem jest między innymi przygotowanie do niej.

Jak mogliśmy zobaczyć, różnorakie były ścieżki życia duchowego chrześcijan w pierwszych wiekach. W tej różnorodności jednak rzuca się w oczy narastająca dominacja ideałów monastycznych. Wydaje się, że obecnie Kościół poszukuje nowej równowagi między duchowością monastyczną a duchowością życia świeckiego. We współczesnej teologii duchowości na pewno potrzebne jest pogłębienie refleksji nad duchowością życia małżeńskiego, we wszystkich jego wymiarach, i życia rodzinnego. W tej materii nie znajdziemy w pismach ojców zbyt wielu bezpośrednich impulsów.

Łatwo jest zarzucać ojcom negatywne nastawienie do seksualności ludzkiej. Rzeczywiście jest coś na rzeczy. Jednak nie należy tak lekko przechodzić do porządku nad ich rozważaniami na ten temat. Na pewno i tutaj mają nam coś ważnego do powiedzenia, choćby jako przeciwwaga wobec powszechnego współcześnie lekceważenia ciemnej strony ludzkiej pożyteczności seksualnej. Traktowali oni seksualność ludzką

jako sprawę bardzo poważną, a przypominanie o tym jest nam potrzebne, jako antidotum na współczesne powszechne banalizowanie tego wymiaru życia ludzkiego.

Mimo powyższych zastrzeżeń sądzę, że również ludzie prowadzący życie rodzinne, świeckie, zanurzone w troskach tego świata, zaangażowane w sprawy publiczne, mogą nie mało skorzystać z doświadczeń duchowych ojców, nawet tak odległych jak te anachoretów na pustyni egipskiej.

Współczesność jest nastawiona bardzo docześnie. Stanowi w tym punkcie zupełne przeciwstawienie średniowiecznej *christianitas*, żyjącej w perspektywie Sądu Ostatecznego: piekła, czyśćca i nieba. Wydaje się, że studiowanie, jak w pierwszych wiekach chrześcijanie przyswajali jako inspirację duchowość stoicyzmu, może pomóc chrześcijaninowi odnaleźć się duchowo w dzisiejszym nowoczesnym i już ponowoczesnym świecie.

Bibliografia

Przywołane dzieła ojców Kościoła, pisarzy kościelnych i filozofów

- Akta męczenników scylitańskich*, w: *Męczennicy*, wstępy, oprac. i wybór tekstów E. Wipszycka, ks. M. Starowieyski, Kraków 1991.
- Ambroży, *O dziewicach*, w: Św. Ambroży, *Wybór pism II*, przeł. i oprac. R. Pankiewicz, J. Jundziłł, P. Libera, K. Obrycki, Warszawa 1986.
- Antoni, *Żywot, pisma ascetyczne*, przeł. Z. Brzostowska, A. Ziolkowski, S. Kazikowski, S. Kalinkowski, E. Dąbrowska, s. M. Borkowska, wstęp i komentarz E. Wipszycka, Kraków 2005.
- Apoftegmaty Ojców Pustyni* [seria alfabetyczna], przeł. M. Borkowska, Kraków 1994.
- Augustyn, *O Państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, I–II, przeł. i oprac. W. Kornatowski, Warszawa 1977.
- Augustyn, *Objaśnienia psalmów*, przeł. i wstęp J. Sulowski, oprac. E. Stanula, Warszawa 1986.
- Augustyn, *Obyczaje Kościoła katolickiego i obyczaje manichejczyków* (I,64–73), w: Św. Augustyn: *Pisma Monastyczne*, przeł. P. Nehring, Kraków 2002.
- Augustyn, *O Trójcy Świętej*, przeł. M. Stokowska, wstęp i komentarz J. M. Szymusiak, Poznań 1963, wznowione przez Znak, Kraków 1996.
- Augustyn, *Pisma monastyczne (Reguła monastyczna św. Augustyna, Obyczaje Kościoła katolickiego i obyczaje manichejczyków, O pracy mnichów, O świętym dziewictwie, Objasnienia psalmów 99, 131, 132, Kazania 355, 356, Listy 48, 60, 83, 111, 157,23–29, 210, 243)*,

- przeł. P. Nehring, ks. M. Starowieyski, R. Szaszka, Kraków 2002.
- Augustyn, *Pisma o małżeństwie i dziewictwie. Przekład i komentarz (Wartości małżeństwa, O świętym dziewictwie, O doskonałym wdowieństwie, Cudzołężne małżeństwa, O powściągliwości, Małżeństwo i pożądliwość)*, red. A. Eckmann, przeł. W. Eborowicz, R. Bobel, H. Bojko, T. Gacia, M. Cieśluk, S. Laskowski, K. Kościelniak, Lublin 2003.
- Augustyn, *Wyznania*, przeł. Z. Kubiak, wyd. 5, Kraków 2002.
- Bazyli Wielki, *Pisma ascetyczne: Zarys ascezy, Reguły dłuższe i Reguły krótsze*, przeł. J. Naumowicz, Kraków 1995.
- Bazyli Wielki, *Do młodzieńców*, przeł. i wstęp P.M. Szewczyk, patres.pl.
- Cezary z Arles, *Kazania*, przeł. S. Ryznar, wstęp i oprac. E. Stanuła, Warszawa 1990.
- Cyprian, *Listy*, przeł. W. Szoldrski, wstęp M. Michalski, oprac. E. Stanuła, Warszawa 1969.
- Cyprian, *O stroju dziewic*, w: Św. Cyprian, *Pisma*, t. 1: *Traktaty*, przeł. oraz wstęp i komentarz J. Czuj, Poznań 1937.
- Cyryl Jerozolimski, *Katechezy przedchrzcielne i mistagogiczne*, przeł. W. Kania, oprac. o. M.A. Bogucki, Kraków 2000.
- Didache*, w: *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Sandomierz–Kraków 1998.
- Do Diogneta*, w: *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Sandomierz–Kraków 1998.
- Do Ziemi Świętej. Najstarsze opisy pielgrzymek do Ziemi Świętej (IV–VIII w.)*, oprac. B. Borowska, Kraków 1996.
- Dzieje Pawła i Tekli*, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, red. M. Starowieyski, t. 2: *Apostołowie*, cz. 1, Kraków 2007.
- Euzebiusz z Cezarei, *Historia kościelna*, tekst grecki i polski, przeł. A. Caba na podstawie tłumaczenia A. Lisieckiego, oprac. H. Pietras, Kraków 2013.
- Evagriusz z Pontu, *Pisma ascetyczne*, t. 1, przeł. K. Bielawski, M. Grzelak, E. Kędziorek, L. Nieścior, A. Ziernicki, wstęp i oprac. L. Nieścior, Kraków 1998.
- Grzegorz z Nyssy, *De virginitate*, SCh 119, wyd. M. Aubineau, 1966.

- Hieronim, *Komentarz do Izajasza*, cyt. za: *Liturgia Godzin*, tom IV: 30 września, s. 1226–1227.
- Hieronim, *Listy I–III*, przeł., wstęp i oprac. J. Czuj, Warszawa 1952–1954.
- Hieronim, *Żywoty mnichów, Pawła, Hilariona, Malchusa*, przeł., wstęp i oprac. B. Degórski, Kraków 1995.
- Ignacy Antiocheński, *Listy*, w: *Ojcowie apostołscy*, przeł. A. Świderkówna, wstęp W. Myszor, Warszawa 1990.
- Izaak z Niniwy, *Gramatyka życia duchowego*, wstęp, przeł., oprac. i red. naukowa J. Słomka, Kraków 2010.
- Jan Chryzostom, *Dialog o kapłaństwie*, przeł. W. Kania, wstęp kard. H. de Lubac, M. Starowieyski, Kraków 1992.
- Justyn, *Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, w: *Pierwsi apologety greccy*, przeł., wstęp i komentarz L. Misiarczyk, Kraków 2004.
- Kanony synodu w Elwirze w: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku* (Synody i Kolekcje Praw, t. 1) układ i oprac. A. Baron, H. Pietras SJ, Kraków 2006.
- Klemens Aleksandryjski, *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*, przeł., wstęp i oprac. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- Klemens Aleksandryjski, *Wychowawca*, przeł. M. Szarmach, Toruń 2012.
- Komentarze do Modlitwy Pańskiej greckich Ojców Kościoła IV–V w.*, red. K. Bielawski, Kraków 1995.
- Komentarze do Modlitwy Pańskiej łacińskich Ojców Kościoła IV–V w.*, red. K. Bielawski, Kraków 1994.
- Leon Wielki, *Kazanie I o Narodzeniu Pańskim, Kazania na Wielki Post*, w: *Św. Leon Wielki, Kazania wybrane*, przeł., wstęp i komentarz J. Czuj, Poznań 1936.
- Marek Aureliusz, *Rozmyślenia*, przeł. i objaśnienia M. Reiter, wstęp T. Sinko, Warszawa 1937.
- Meliton z Sardes, *Homilia paschalna*, w: *Pierwsi świadkowie*, przeł. A. Świderkówna, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Sandomierz–Kraków 1998.
- Męczeństwo Perpetuy i Felicyty*, w: *Męczennicy*, wstępy, oprac. i wybór tekstów E. Wipszycka, ks. M. Starowieyski, Kraków 1991.

- Ojciec nasz w katechezie starożytnej* (Tertulian, Cyprian, Orygenes, Cyryl Jerozolimski, Grzegorz z Nyssy, Ambroży z Mediolanu, Teodor z Mospuesti, Augustyn, Laudy św. Franciszka z Asyżu), przeł. R. Szmydki, wstęp i biografie F. Drączkowski, Lublin 1995.
- Orygenes, *O modlitwie*, przeł. W. Kania, Tarnów 1985.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne II: Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, przeł. M. Dzielska, przedmowa T. Stępień, Kraków 1999.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne: Imiona Boskie. Teologia mistyczna. Listy*, przeł. M. Dzielska, przedmowa T. Stępień, Kraków 1997.
- Reguła Benedykta wydawana wielokrotnie, m.in. w: *Starożytne reguły*, przekład zbiorowy, wybór, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Warszawa 1980.
- Reguła Pachomiusza w: *Starożytne reguły zakonne*, przekład zbiorowy, wybór, wstęp i oprac. M. Starowieyski, Warszawa 1980.
- Teofil Antiocheński, *Do Autolyka*, w: *Pierwsi apologety greccy*, przeł., wstęp i komentarz L. Misiarczyk, Kraków 2004.
- Tertulian, *Apologetyk*, przeł. oraz wstęp i objaśnienia J. Sajdak, Poznań 1947.
- Tertulian, *O bałwochwalstwie*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, Warszawa 2007.
- Tertulian, *O modlitwie*, w: Tertulian, *Wybór pism*, przeł. E. Stanula, W. Kania, W. Myszor, wstęp E. Stanula, oprac. W. Myszor, E. Stanula, Warszawa 1970.
- Tertulian, *O wstydlivości*, w: Tertulian, *Wybór pism III*, Warszawa 2007.
- Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, przekład zbiorowy S. Kalinkowski, W. Myszor, K. Obrycki, S. Ryznar, E. Stanula, wstęp i oprac. W. Myszor, Warszawa 1993.
- Tomasz à Kempis, *O naśladowaniu Chrystusa*, przeł. W. Szymona, Kraków 2006.

Opracowania z historii i teologii duchowości (wybrane publikacje w języku polskim ostatnich 40 lat, oprac. Krzysztof Abucewicz)

Historia duchowości

- André V., *Duchowość średniowiecza*, przeł. H. Zaremska, Gdańsk 2004.
- Aumann J., *Zarys historii duchowości*, przeł. J. Machniak, Kielce 2007.
- Behr-Sigel E., *Miejsce serca: wprowadzenie w duchowość prawosławną*, przeł. A. Kocot, Kraków 2008.
- Benke C., *Historia duchowości chrześcijańskiej w zarysie*, przeł. R. Zajackowski, Kielce 2009.
- Chrysavgis J., *W sercu pustyni: duchowość Ojców i Matek Pustyni*, przeł. M. Chojnacki, Kraków 2007.
- Dodds E.R., *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka, Bydgoszcz 2002.
- Duchowość chrześcijańska: zarys 2000 lat historii od Wschodu do Zachodu*, red. G. Mursell, przeł. J. Pieniek, Częstochowa 2004.
- Duchowość chrześcijańska*, t. 1: *Początki do XII wieku*, red. B. McGinn, J. Meyendorff, J. Leclercq, przeł. P. Blumczyński, S. Patlewicz, Kraków 2010.
- Duchowość chrześcijańska*, t. 2: *Późne średniowiecze i reformacja*, red. J. Raitt, B. McGinn, J. Meyendorff, przeł. P. Blumczyński, Kraków 2011.
- Evdokimow P., *Wiek życia duchowego*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1996.
- Górski K., *Duchowość chrześcijańska*, Wrocław 1978.
- Górski K., *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986.
- Historia duchowości*, t. 1–6, red. A. Fanuli, J.L. Sirce Diaz, M. Gilberti, R. Cavedo, G. Ravasi, Kraków 1998–2006:
1. *Duchowość Starego Testamentu*, A. Fanuli, przeł. M. Pierzchała, Kraków 2002.
 2. *Duchowość Nowego Testamentu*, R. Fabris, przeł. K. Stopa, Kraków 2003.

3. *Duchowość Ojców Kościoła*, I. Gargano, V. Grossi, T. Špidlik, przeł. K. Franczyk, J. Serafin, K. Stopa, Kraków 2004.
 4. *Duchowość średniowiecza*, B. Calati, R. Grégoire, A. Blasucci, przeł. K. Franczyk, J. Serafin, Kraków 2005.
 5. *Duchowość chrześcijańska czasów nowożytnych*, C. Brovetto, przeł. E. Dobrzelecka, Kraków 2005.
 6. *Duchowość chrześcijańska czasów współczesnych*, L. Boriello, G. della Croce, B. Secondin, przeł. M. Pierzchała, Kraków 1998.
- Leclercq J., *U źródeł duchowości Zachodu: etapy rozwoju i elementy stałe*, przeł. S. Sztuka, Tyniec 2009.
- Marciniak K., *Historia duchowości chrześcijańskiej*, cz. 1, Warszawa 1989.
- Meyendorff J., *Święty Grzegorz Palamas i duchowość prawosławna*, przeł. K. Leśniewski, Lublin 2005.
- Misiurek J., *Matka Boża w dziejach duchowości katolickiej*, Lublin 2006.
- Misiurek J., *Zarys historii duchowości chrześcijańskiej*, Lublin 1992 (2003).
- Pasek Z., *Pstrokate piękno: szkice z historii duchowości chrześcijańskiej*, Kraków 1999.
- Prądkiewicz S.T., *Duchowość maryjna*, Kraków 2008.
- Runciman S., *Manicheizm średniowieczny*, przeł. J. Prokopiuk, B. Zborski, Katowice 2007.
- Schneider M., *Ze źródeł pustyni: znaczenie Ojców Pustyni dla współczesnej duchowości*, przeł. E. Krukowska, Kraków 1994.
- Słomka J., *Pokarm i ofiara. Refleksja eucharystyczna wczesnych Ojców greckich*, Łódź 2000.
- Słomka J., *Wczesnochrześcijańskie nazwy chrztu*, Katowice 2009.
- Špidlik T., *Duchowość chrześcijańskiego Wschodu: przewodnik systematyczny*, przeł. L. Rodziewicz, Kraków 2005.
- Špidlik T., Gargano I., *Duchowość Ojców greckich i wschodnich*, przeł. J. Dembska, Kraków 1997.
- Tomkiel A., *Duchowość Wschodu*, przeł. Z. Zwolska, Sandomierz 2009.
- Urbański S., *Duchowość Europy*, Warszawa 2001.

- Warzeszak J., *Duchowość średniowiecza: teksty i komentarze*, Warszawa 2001.
- Weismayer J., *Pełnia życia: zarys historii i teologii chrześcijańskiej duchowości*, przeł. J. Zychowicz, Kraków 1993.
- Wiseman J.A., *Historia duchowości chrześcijańskiej*, przeł. A. Wojtasik, Kraków 2009.

Historia i duchowość monastycyzmu

- Chitty D.J., *A pustynia stała się miastem: wprowadzenie do dziejów monastycyzmu w Egipcie i Palestynie pod panowaniem chrześcijańskim*, przeł. T. Lubowiecka, Tyniec-Kraków 2008.
- Derdziuk E., *Początki życia monastycznego w Europie ze szczególnym uwzględnieniem mnichów iroszkockich*, Zamość 2004.
- Derwich M., *Klasztory i mnisi*, Wrocław 2004.
- Desprez V., *Początki monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1 i 2, *Dzieje monastycyzmu chrześcijańskiego do Soboru Efezkiego (431)*, przeł. J. Dembska, Tyniec-Kraków 1999 (2012).
- Duchowość starożytnego monastycyzmu*, red. M. Starowieyski, Kraków 1995.
- Duchowość zakonna: szkice*, red. J. Kłoczowski, Kraków 1994.
- Szymula M., *Duchowość zakonna*, Warszawa 1998.
- Krańczuk G., *Mnisi Góry Atos: o duchowości prawosławnej*, Hajnówka 1995.
- Laboa J.M., *Mnisi: duchowość Wschodu*, przeł. M. Myczkowski, Kielce 2014.
- Guillaumont A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1, przeł. S. Wirpszanka, Tyniec-Kraków 2006.
- Guillaumont A., *U źródeł monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2, przeł. S. Wirpszanka, Tyniec-Kraków 2010.
- Harmless W., *Chrześcijanie pustyni: wprowadzenie do literatury wczesnego monastycyzmu*, przeł. M. Höffner, Kraków 2009.
- Hirschfeld Y., *Życie monastyczne na Pustyni Judzkiej w okresie bizantyńskim*, przeł. K. Twardowska, Kraków 2010.
- Historia monastycyzmu orientalnego*, red. A. Uciecha, Katowice 2014.
- Kanior M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność (wiek III–VIII)*, Kraków 1993.

- Kanior M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 2: *Średniowiecze w Kościele zachodnim (od IX do XVI wieku)*, Kraków 2002.
- Kanior M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 3: *Monastycyzm benedyktyński na ziemiach polskich (od X do XX wieku)*, Kraków 2012.
- Kowalski J.W., *Świat mnichów i zakonów*, Warszawa 1987.
- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie: grupy życia wspólnego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964 (liczne wznowienia).
- Kłoczowski J., *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań 2003.
- Krüger K., *Klasztory i zakony: 2000 lat kultury i sztuki chrześcijańskiej*, przeł. M. Szwed, M. Wójtowicz, Ożarów Mazowiecki 2009.
- Laboa J.M., *Mnisi Wschodu i Zachodu: historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, przeł. G. Jaworska, K. Malecha, Warszawa 2009.
- Laboa J.M., *Monastycyzm: reguła św. Benedykta*, przeł. M. Myczkowski, Kielce 2014.
- Lanczkowski J., *Życie monastyczne i zakonne*, przeł. T. Szafranski, Dragacz 2003.
- Monastycyzm: historia i duchowość*, A. Solignac i inni, przeł. D. Stanicka-Apostoł, Tyniec 2002.
- Muc A., *Architektura monastyczna na terenie Egiptu*, Kraków 2008.
- O monastycyzmie gruzińskim, o liturgii gruzińskiej – św. Grzegorz Peradze*, red. H. Paprocki, Warszawa 2010.
- Patrich J., *Saba – przywódca monastycyzmu palestyńskiego: studium porównawcze monastycyzmu wschodniego od IV do VII wieku*, t. 1 i 2, przeł. K. Twardowska, Tyniec 2011.
- Pawluczuk U.A., *Życie monastyczne w II Rzeczypospolitej*, Białystok 2007.
- Pedagogie katolickich zgromadzeń zakonnych: historia i współczesność*, t. 1–3, red. J. Kostkiewicz, K. Misiaszek, Kraków 2012–2015.
- Schwaiger G., Heim M., *Zakony i klasztory: historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, przeł. A. Peszke, K. Śmigielska, Poznań 2007.

- Skotnicka K., *Obraz mnichów w świetle relacji autorów „Historii kościelnych” wczesnego Bizancjum*, Łódź 2015.
- Strzelczyk J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987.
- Swan L., *Zapomniane Matki pustyni*, przeł. P. Kaźmierczak, Kraków 2005.
- Wipszycka E., *Jak kształtował się autorytet mnichów egipskich: casus kongregacji pachomiańskiej pierwszych pokoleń*, Poznań 2012.
- Wipszycka E., *Drugi dar Nilu, czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Tyniec 2014.
- Życie konsekrowane w trzecim wieku*, red. K. Wójtowicz, Kraków 2000.
- Życie monastyczne w Rzeczypospolitej*, red. A. Mironowicz, U. Pawluczuk, P. Chomik, Białystok 2001.

Mistyka chrześcijańska

- Clément O., *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, t. 1: *O pojmowaniu misterium*, przeł. H. Paprocki, Kraków 2013.
- Clément O., *Źródła. Początki mistyki chrześcijańskiej*, t. 2: *Inicjacja i walka*, przeł. H. Paprocki, Kraków 2014.
- Czapla P., *Fenomen doświadczenia mistycznego: analiza filozoficzno-psychologiczna*, Kraków 2011.
- Jakuszek H., *Greckie i chrześcijańskie źródła filozofii niemieckiej*, Lublin 2004.
- Jocz A., *Mistyka a gnoza w myśli chrześcijańskiej (od I do XVII w.): rozważania wokół kategorii Boga, świata i człowieka*, Poznań 1995.
- Kłoczowski J.A., *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001.
- Leksykon mistyki: żywoty – pisma – przeżycia*, red. P. Dinzelbacher, przeł. B. Widła, S. Urbański, Dragacz 2002.
- Losski W., *Teologia mistyczna Kościoła Wschodniego*, przeł. M. Szczaniecka, Warszawa 1989.
- Louth A., *Początki mistyki chrześcijańskiej: od Platona do Pseudo-Dionizego Areopagity*, przeł. H. Bednarek, Kraków 1997.
- Maloney G.A., *Tchnienie mistyki*, przeł. J. Marzęcki, Warszawa 1984.

- McGinn B., *Fundamenty mistyki (do V wieku): obecność Boga, historia mistyki zachodniochrześcijańskiej*, t. 1, przeł. T. Dekert, Kraków 2009.
- McGinn B., McGinn P.F., *Mistycy wczesnochrześcijańscy. Wizje Boga u mistrzów duchowych*, przeł. E.E. Nowakowska, Kraków 2008.
- Migda A., *Mistycyzm pentekostalny w Polsce*, Kraków 2013.
- Misiurek J., *Modlitwa, medytacja, kontemplacja, mistyka: dzieje problematyki*, Lublin 2011.
- Mistyka chrześcijaństwa*, red. J. Wilk, Katowice 2015.
- Mistyka drogą zjednoczenia z Bogiem*, red. M. Szymula, Warszawa 1999.
- Ogórek P.P., *Mistyka chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu*, Warszawa 2002.
- Otto R., *Mistyka Wschodu i Zachodu. Analogie i różnice wyjaśniające jej istotę*, przeł. T. Duliński, Warszawa 2000.
- Rumak J., *Mistyka św. Pawła Apostoła, Assisi 1977*.
- Sakaguchi A., *Język – mistyka – proroctwo: od doświadczenia do wystąpienia*, Poznań 2011.
- Sudbrack J., *Mistyka: doświadczenie własnego ja, doświadczenie kosmiczne, doświadczenie Boga*, przeł. B. Białecki, Kraków 1996.
- Tanquerey A., *Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, t. 1 i 2, przeł. P. Mańkowski, Warszawa 2003.
- Tichy R., *Ukryte oblicze: o mistyce i mesjanizmie*, Poznań 2013.
- Tomkowski J., *Mistyka i herezja*, Wrocław 1993.
- Urbański S., *Teologia życia mistycznego*, Warszawa 1992.
- Urbański S., *Mistycy w Kościele*, Warszawa 2016.

History of Spirituality: The Time of the Church Fathers

Key words: Christian antiquity, spirituality, monasticism, virginity, Church Fathers

Summary

History of Spirituality attempts to capture the basic elements constituting the spiritual life of Christians in the initial five centuries of the Church's existence. Since Christianity was born at the intersection of two worlds, Jewish and Greek-Roman, it seems indispensable to first briefly characterize the spiritual life of the said two cultural areas. This very topic is the subject of Chapter One. The subsequent chapter, in turn, discusses foundations of Christians' spiritual life: baptism, which defines the Christian identity, the Holy Eucharist, the place occupied by the Holy Bible in the life of Christians, as well as prayer and fasting. The chapter which follows outlines the two spiritual traditions developed in the early days of the Church. First of them was for the most part eschatologically-oriented, praising martyrdom, and treating what is earthly and worldly as a mere transition period unworthy of our undivided attention. The second tradition aims to edify human spirituality based on the promise of resurrection. It likewise sees the readiness for martyrdom as Christian responsibility, but at the same time underscores achieving perfection here on Earth. Besides, this tradition draws upon the Greek philosophy and values the state structures, thereby indicating that a Christian, exactly by virtue of adhering to his faith, is supposed to be a good citizen. Among the representatives of the foregoing tradition the book enumerates and particularly discusses Clement of Alexandria and Saint Ambrose of Milan. What is specific to Christian spirituality are the ideals of virginity and celibacy, the spiritual bases of which and the way it is enrooted in Christian life, are discussed in the subsequent chapter. Next, there are presented two spiritual doctrines of the Church Fathers who had the greatest impact on the forming of Christian spirituality, namely the ones of Origen and Augustin.

From the beginnings of the fourth century onwards, the Christian spirituality becomes dominated by monasticism. Initially, it

was an individual version thereof, the hermitic monasticism. Thus, in order to comprehensively discuss monastic spirituality, one has to begin with indicating the most important, specific features of anchorites' spirituality. The spirituality of communal (coenobitic) monasticism is best described by its rules. Therefore, four representative monastic rules are discussed, arranged by two main lines: the first including Pachomian and Benedictine monastic rules, and the second the Rule of St Basil (Basilian) and the Augustinian rule. Each of the foregoing rules has its own, clearly distinguished spiritual characteristics.

The book's final chapter presents two of the many erroneous spiritual paths that can be found in the early ages of Christianity: Pelagianism and Manichaeism. They were selected as warnings, for the contemporary world abounds in spiritual "offers" which are quite similar.

Geschichte der Geistigkeit Epoche der Kirchenväter

Schlüsselwörter: christliches Altertum, Geistigkeit, Mönchtum, Jungfräulichkeit, Kirchenväter

Zusammenfassung

Die Publikation ist ein Versuch, die wichtigsten Elemente des geistigen Lebens der Christen in den fünf ersten Jahrhunderten der Kirche zu erfassen. Da das Christentum im Berührungsbereich von zwei Welten: der jüdischen und der griechisch-katholischen entstand, ist es unentbehrlich, das geistige Leben in den beiden Kulturgebieten synthetisch zu charakterisieren. Dem Problem wurde das erste Kapitel gewidmet. Das nächste dagegen erörtert die Grundlagen des geistigen Lebens der Christen: die christliche Identität bestimmende Taufe, Eucharistie, Rolle der Bibel im geistigen Leben der Christen, Gebet und Fasten. Im weiteren Kapitel werden zwei geistige Strömungen dargestellt, die sich seit den Anfängen der Kirche parallel entwickeln: die erste von ihnen ist sehr eschatologisch eingestellt, rühmt Martyrium und betrachtet das irdische Leben als ein belangloses Übergangsstadium. Die andere Strömung fundiert die Geistigkeit auch auf dem Versprechen der Auferstehung und verkündet, dass der Christ zwar verpflichtet sein solle, seine Bereitschaft zum Martyrium zu erklären, doch sie betont lieber das Streben nach Vollkommenheit schon hier, auf der Erde. Diese Strömung bezieht sich auf griechische Philosophie, indem sie die bestehenden Staatsstrukturen zu schätzen weiß und den Christen wegen des christlichen Glaubens für einen guten Staatsbürger hält. Als Vertreter der Strömung werden hier dargestellt: Klemens von Alexandria und Ambrosius von Mailand. Christliche Geistigkeit zeichnet sich durch das Ideal von Jungfräulichkeit und Ehelosigkeit aus. Das Ideal, dessen geistige Grundlagen und die Art und Weise seiner Einwurzelung im christlichen Leben wird zum Thema des nächsten Kapitels. Danach werden präsentiert geistige Doktrinen von zwei Kirchenvätern: Origenes und Augustinus von Hippo, die den größten Einfluss auf weitere Entwicklung der christlichen Geistigkeit ausgeübt haben.

Ab Anfang des 4. Jahrhunderts war christliche Geistigkeit durch Mönchtum determiniert. Zuerst war das individuelles Mönchtum (Eremitentum). Der Verfasser klärt den Kern von mönchischer Geistigkeit bei den wichtigsten, spezifischen geistigen Eigenschaften der Anachoreten anfangen. Die Geistigkeit des gemeinschaftlichen Mönchtums kommt am besten in dessen Regeln zum Ausdruck. Hier werden vier in zwei Linien gruppierte repräsentative monastische Regeln besprochen: in der ersten Linie – die von Pachomios dem Älteren und von Benedikt von Nursie, und in der zweiten Linie – die von Basilius von Caesarea und von Augustinus von Hippo begründeten Klosterregeln. Jede von diesen Linien besitzt ihre eigene, klar formulierte, geistige Charakteristik.

Im letzten Kapitel werden als eine Warnung zwei von mehreren verfehlten Wegen der Geistigkeit aus den ersten Jahrhunderten des Christentums, nämlich: Pelagianismus und Manichäismus geschildert, weil auch heutzutage solche „geistige Angebote“ zum Vorschein kommen.

Redaktor
Bożena Pietyra

Projektant okładki
Aleksandra Gaździcka

Redaktor techniczny
Małgorzata Pleśniar

Korektor
Anna Piwowarczyk

Łamanie
Marek Zagniński

Copyright © 2017 by
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
Wszelkie prawa zastrzeżone

ISSN 0208-6336
ISBN 978-83-226-3243-7
(wersja drukowana)
ISBN 978-83-226-3244-4
(wersja elektroniczna)

Wydawca
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego
ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice
www.wydawnictwo.us.edu.pl
e-mail: wydawus@us.edu.pl

Wydanie I. Ark. druk. 10,25. Ark. wyd. 8,5. Papier
Alto 90 g, vol 1.5 Cena 20 zł (+ VAT)

Druk i oprawa: „TOTEM.COM.PL Sp. z o.o.” Sp.K.
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław



ISSN 0208-6336

Cena 20 zł (+ VAT)

ISBN 978-83-226-3243-7



9

Więcej o książce

